Introduction à la Science de l'Iftā'

Son éminence Prof.
Dr. Shawqī ʻAllām, Grand Mufti d'Egypte.

Contents

Introduction

Louange à Allah, Seigneur de l'univers. Que la prière et la paix soient sur le plus noble des Messagers, ainsi que sur sa famille et tous ses compagnons.

Ensuite,

Les sciences traversent différentes étapes, débutant par un ensemble d'idées dispersées provenant de diverses disciplines et finissant par prendre forme et se distinguer des autres domaines de sciences. Il convient de souligner que la durée et l'intensité de cette transition varient en fonction des contributions apportées à cette science et de la formulation de ses principes.

La sociologie, dont les premières bases ont été posées par Ibn Khaldūn à la fin du XIIIe siècle après J.-C., a connu une attente de quatre siècles avant de prendre véritablement forme avec les premières théories d'Auguste Comte à la fin du XVIIIe siècle. Depuis lors, cette science a évolué sous la direction de ses pionniers tels que Durkheim, Weber, Parsons et leurs successeurs, jusqu'à nos jours.

La psychologie, tout comme la sociologie, a également émergé en tant que discipline indépendante après avoir été étroitement liée à la philosophie. Les premiers philosophes tels que Socrate, Platon et Aristote ont abordé certains aspects de la psychologie humaine de manière déductive et mystique. Leurs écrits ont été suivis par de nombreuses tentatives de comprendre la psyché et le comportement humain, menées par des érudits renommés tels qu'Ibn Sinā et Al-Ghazālī.

À l'époque de la Renaissance européenne, les chercheurs ont continué à s'investir dans ces efforts, portés par des personnalités telles que John Locke et Descartes, dans le dessein de mieux comprendre la nature humaine. C'est ainsi que la psychologie a progressivement acquis son autonomie en tant que discipline distincte, grâce aux travaux novateurs de Wilhelm Wundt et de ses contemporains, qui ont contribué à jeter des bases solides pour cette science en pleine émergence.

De manière similaire, les sciences islamiques telles que les Fondements de la jurisprudence (*Usūl al-fiqh*) et la science des finalités de la loi islamique (maqāsid al-Sharī'ah), ainsi que la science de la *fatwa*, ont suivi un parcours évolutif. Elles ont d'abord émergé sous la forme de règles dispersées, développées par les savants à travers leurs méthodes de déduction et de réflexion. Au fil du temps, elles se sont constituées en sciences indépendantes, dotées de leurs propres principes et fondements distinctifs.

Il convient de souligner que la science de la *fatwa* a traversé les mêmes étapes de développement. De nombreux érudits ont consacré des ouvrages spécifiques à cette discipline, traitant de règles et de principes spécifiques liés à la *fatwa*, après avoir reconnu l'autonomie de ce domaine et la singularité de ses questions. D'autres ont inclus des sections portant sur la *fatwa* dans leurs ouvrages sur le *fiqh* et ses subtilités. Cependant, ces efforts remarquables n'ont pas dépassé le stade de la formation d'une base pour une science indépendante ou le niveau de développement d'une science bien établie.

La transition de la *fatwa* depuis sa phase de conception, de règles dispersées et de principes généraux jusqu'à devenir une science bien établie ayant ses principes et ses objectifs représente l'objectif ambitieux poursuivi par Dar *al-Iftā'* d'Égypte. Cette institution prestigieuse a consacré des années à travailler inlassablement à la réalisation de cet objectif noble et tant recherché. En collaboration avec le Secrétariat Général des Institutions de *fatwa* dans le Monde (SGIFM), les efforts ont été conjugués pour prendre en charge l'industrie de la *fatwa*, une étape essentielle dans l'établissement d'une science indépendante qui puise son inspiration dans l'héritage musulman ainsi que dans les avancées des sciences modernes.

Le Secrétariat Général a entrepris cinq conférences internationales depuis 2015 et a publié de nombreuses brochures, publications imprimées et supports électroniques pour atteindre cet objectif. Malgré les réalisations précieuses accomplies jusqu'à présent, les membres de Dar *al-Iftā'*, comprenant des savants et des chercheurs de haute compétence, poursuivent inlassablement leur avancée vers cet objectif, conscients de l'importance de faire de la *fatwa* une science indépendante.

Les efforts de Dar *al-Iftā"* ont considérablement enrichi le domaine de l'*Iftā'* et joué un rôle majeur dans l'impulsion vers son indépendance. Par conséquent, Dar *al-Iftā'* d'Égypte a pris la décision de maintenir cet élan, de consolider ses fondements et d'établir une base solide en vue de la création d'une science nouvelle et authentique, qui servira de tremplin pour son développement et son enrichissement continus.

Son éminence Prof.
Dr. Shawqī 'Allām, Grand *Mufti* ***d'Egypte.***

La fatwa *: définition :*

Linguistiquement parlant, le terme « *fatwa* » vient du nom arabe فتــوى qui signifie « éclaircissement d'une chose. » ou « avis concernant un certain cas. ». De ce nom, dérive le verbe arabe اســتفتى qui signifie généralement « consulter quelqu'un, demander son point de vue. ». Dans le domaine religieux, ce verbe entend dire « Demander un avis religieux ». De ce nom, dérive aussi le verbe arabe أفتــى, c'est-à-dire « Donner ou émettre une *fatwa*.». Enfin, le *mufti* المفتــي, c'est la personne qui donne un avis religieux à quiconque le demande[1].

Juridiquement parlant, c'est un avis religieux facultatif éclaircissant le Jugement d'Allah à la lumière des arguments religieux pris dans leur généralité. Autrement dit, c'est l'avis religieux donné par un savant en religion dans une question au sujet de laquelle les textes religieux ne sont pas clairs ou prêtent à l'équivoque[2].

Al-Kharshī, auteur de Mukhtasar Khalīl, la définit en disant :

«La *fatwa*, c'est de fournir l'avis religieux conformément aux règles du *fiqh* et à ses fondements de base[3]. ».

Ibn Ḥamdān Ḥarrānī le hanbalite dit :

« C'est l'éclaircissement du jugement religieux étayé de preuves pour quiconque le demande[4]. ».

En effet, il y a beaucoup de définitions données à la *fatwa* dont la plupart tournent autour de ce que nous venons de mentionner plus haut. Cet intérêt accordé à ce domaine révèle en quelque sorte son importance et sa place hautement distinguée.

---

(1) 'Abd Allah Diraz, al-Muwafaqat, 1ière édition, Dar al-Kutub al-'Ilmyyah, Liban, 2001, v. 4, p. 178.

(2) Ibid.

(3) Muhammad Ibn 'Abd Allah al-Kharshi le malékite, Sharh Mukhtasar Khalil, édition indéterminée, Dar al-Fikr, Beyrouth, date indéterminée, v. 7, p. 151.

(4) Le ministère des Waqfs et des affaires islamiques, l'Encyclopédie koweïtienne de la jurisprudence, 1ière édition, Dar al-Salasil, Kuweit, 1404-1427, v. 22. P. 20.

La place de la fatwa *en Islam :*

Les textes et les écrits parlant de la *fatwa* sont nombreux ; ils mettent l'accent sur son importance et sa haute valeur religieuse. De son vivant, le Prophète était le Haut-*Mufti* et la Haute Référence en la matière. Outre sa mission de Messager envoyé pour transmettre l'Islam à toute l'humanité, il répondait, par l'intermédiaire de la Révélation, à toutes les interrogations posées par les Musulmans en matière de religion :

Dans le Coran, Allah, le Très-Haut, dit :

« Ils te consultent au sujet des femmes, réponds-leur : « Dieu vous dictera Ses directives à leur sujet(5). ».

« Ces Prophètes étaient munis de preuves irréfutables et des Écritures. Et à toi aussi, Nous envoyons ce Coran, afin que tu expliques clairement aux hommes ce qui leur a été révélé. Peut-être seront-ils amenés à y réfléchir(6). ».

Dans cette optique, le *mufti* est le successeur du Prophète dans l'explication des sentences divines, voire la personne qui émet un décret au nom d'Allah. Alors il agit en porte-parole d'Allah lorsqu'il répond au demandeur en disant : « Tu ferais mieux de faire telle et telle chose ! » ou « Tu n'es pas autorisé à le faire du point de vue religieux. », « Il n'est pas préférable de le faire. », etc. Raison pour laquelle, certains Ulémas considèrent le *Mufti* comme l'interprète exprimant la Volonté Divine(7).

Donc, émettre une *fatwa* est, comme l'estime l'imam al-Nawawī, est une mission périlleuse. Le *mufti*, en sa qualité d'héritier du Prophète, en assume la responsabilité au nom de toute la communauté. Pour le risque qui pourrait en découler, beaucoup de Compagnons et de savants de l'Islam, bien que compétents, s'abstenaient d'émettre des *fatwas*.

Ibn Mas'ūd et Ibn 'Abbās – Qu'Allah les agrée ! – disent : « Quiconque ose émettre une *fatwa* à chaque question posée est certainement fou(8). ».

Aṭā' Ibn al-Sā'ib dit :

---

(5) Coran, al-Nissā, 127.

(6) Coran, al-Nahl, 44.

(7) - Ibn al-Salah, adab al-mufti wal mustafti, 2ième édition, Maktabit al-'Ulum wa al-Hikam, Médine, 2002, v. 1. P. 72.

(8) Abū Zakaryyah Yahyà Ibn Sharaf al-Nawawy, Adab al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti, Dar al-Fikr, Damas, 1988, p. 17.

« J'étais contemporain de certains savants dont chacun tremblait de peur en prononçant une *fatwa*[9]. ».

Sufyān Ibn 'Uyaynah et Saḥnūn disent : « L'homme qui prend le risque d'émettre une *fatwa* fait partie des moins instruits. ».

Abū 'Abd al-Raḥmān Ibn Laylà dit :

« J'étais contemporain des cent-vingt Compagnons ansarites ; chacun refusait de prononcer une *fatwa* et demandait au fidèle d'aller poser sa question à quelqu'un d'autre[10]. ».

Dans une autre version, 'Abd al-Raḥmān Ibn Laylà, l'un des disciples des compagnons, dit : « En se voyant interrogé, chacun souhaitait voir son confrère prendre l'initiative d'y répondre à sa place[11]. ».

Les Disciples al-Sha'bī ont dit :

« Vous vous empressez de donner une réponse à des questions au sujet desquelles ‹Umar Ibn al-Khaṭṭāb aurait appelé les gens de Badr à la réunion pour les consulter en la matière[12]. ».

Un jour, un homme posa une question à al-Shaféi qui garda le silence. On lui demanda : « Ne réponds-tu à la question qu'on vient de te poser ?». Il répondit : J'oscille entre silence et réponse ; je ne sais lequel serais mieux.

On rapporte d'après Abū Bakr Al-Athram ce qui suit :

Il m'arriva d'entendre Aḥmad Ibn Ḥanbal répondre à des questions communes : « Je ne sais pas[13]. ». Ce caractère est bien connu de lui.

---

(9) Ibid.

(10) Ibn al-Qayyem, A'lam al-Mwaqi'in 'An Rab al-'Alamin, Dar al-Kutub a-'Ilmyyah, Beyrouth, 2012, v. 1, p. 45.

(11) Muhammad ibn Youssef Ibn Muhammad Ibn Sa'd al-Haydari, al-Ajwibah al-Kafiah 'Alà al-As'ilah al-Shamyyah, imprimerie al-Sa'adah, le Caire, date indéterminée, v. 1. P. 108.

(12) Jalal ad-Dine al-Siouti, Jam' al-Jawami', 1ière edition, Dar al-Kutub al-'Ilmyyah, Neyrouth, 2016, v. 12, p. 356.

(13) - Ibn al-Salah, adab al-mufti wal mustafti, 2ième édition, Maktabit al-'Ulum wa al-Hikam, Médine, 2002, v. 1. P. 15.

Dans le même sens, al-Haytham Ibn Jamīl dit :

« Un jour, j'assistai à une séance présidée par l'imam Mālik. On lui posa quarante-huit questions dont trente-deux avaient comme réponse : « Je ne sais pas. ». Il nous avertissait en disant : « Avant de prendre le risque de prononcer une *fatwa*, on doit d'abord ramener dans son esprit l'image du Paradis et les horreurs de l'Enfer(14). ».

Saḥnūn Ibn Sa'īd, un des fameux jurisconsultes malékites, dit : « Je connais la réponse à la question qu'on me pose ; je connais dans quel ouvrage, dans quelle page et dans quelle ligne elle figure ; mais je m'abstiens d'y répondre par crainte d'être imité par des gens aimant prendre ce risque(15). ».

Les citations des savants à ce propos sont nombreuses ; elles mettent en évidence la délicatesse de ce domaine et les risques qui pourraient en découler. C'est pourquoi, on a exigé certaines conditions pour qu'une personne puisse émettre une *fatwa* crédible et digne de confiance.

---

(14) Abū 'Amr Youssef Ibn 'Abd Al-Barr, al-Tamhid Lima Fi al-Muwatta' min al-Ma'ani wa al-asanid, le ministère des waqfs et des affaires islamiques, Maroc, 1387 de l'Hégire, v. 8, p. 14.

(15) Ibn al-Salah, Fatawa Ibn al-Salah, 1ière édition, Maktabit al-'Ulum wa al-Hikam, Beyrouth, 1407 de l'Hégire, v. 1. P. 16.

Histoire abrégée de la fatwa:,

La fatwa *à l'époque du Prophète et des compagnons :*

Les anciens savants musulmans comme Ibn al-Qayyim, Ibn Ḥazm et d'autres savants étaient les premiers à parler de l'histoire de la *fatwa* depuis le Prophète jusqu'aux imams *Mujtahid* y compris les fondateurs des écoles de *fiqh*.

Sans doute, le Prophète Mohammad était le *Mufti* Suprême ou la haute référence en matière de *fatwa*. Sa *sunna* est la deuxième source de la législation musulmane :

« Prophète ! Dis aux impies : « Je ne vous réclame aucun salaire pour ce que je vous enseigne et je ne suis pas un maniéré imposteur(16). ».

Pourtant, la *fatwa* émise par le Prophète est un jugement et n'est pas un simple avis religieux facultatif basé sur une interprétation savante ou une pensée doctrinale. Elle est formulée sous forme d'ordre, d'interdiction, de recommandation ou de réprobation et rédigée dans un style éloquent et en mots brefs, La *fatwa* prophétique est donc l'équivalent du jugement ou du verdict exécutif ou bien c'est le jugement divin lui-même.

« Faites ce que le Messager vous ordonne ; et ce qu'il vous interdit, abstenez-vous-en ; et craignez Allah car Allah est dur en punition(17). ».

Après la mort du Prophète, les Compagnons lui ont succédé dans cette mission en tant que transmetteurs ou interprètes de ses jugements inspirés d'Allah pour les adapter aux actes des fidèles. Rappelons qu'ils ont légué un grand patrimoine de *fatwas*, chacun selon sa capacité et sa vocation d'interprétation. On peut dire qu'ils, hommes et femmes, étaient au nombre de cent-trente et quelques comme l'indique Ibn al-Qayyim dans son ouvrage A'lām al-Muwaqi'īn. Ces derniers peuvent être classés en trois catégories :

1. *Première catégorie :*

Les Compagnons qui ont émis un grand nombre de *fatwas*. Ils sont au nombre de sept : 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb, Alī Ibn Abī Ṭālib, 'Abd Allah Ibn Mas'ūd et 'Abd Allah Ibn 'Umar, Ā'ishah, Zayd Ibn Thābit, 'Abd Allah Ibn 'Abbās. Muḥammad Ibn Ḥazm dit à leur sujet : « Les *fatwas* émises par chacun (e) peuvent être classifiées dans un ouvrage volumineux. »(18).

---

(16) Coran, Sad, 86.

(17) Coran, al-Hashr, 7.

(18) Ibn al-Qayyem, A'lam al-Mwaqi'in 'An Rab al-'Alamin, Dar al-Kutub a-'Ilmyyah, Beyrouth, 1991, v. 2, p. 18.

Abū Bakr Muḥammad Ibn Mūsà Ibn Ya'qūb, fils de l'Emir des Croyants al-Ma'mūn et l'un des Grands Imams de l'Islam en matière de *hadith* et de science religieuse, a recueilli les *fatwas* émises par 'Abd Allah Ibn 'Abbās – qu'Allah les agrée ! – dans vingt volumes.

2. Deuxième catégorie :

Les Compagnons qui ont émis un nombre moyen de *fatwas*. On peut citer Abū Bakr, Umm Salamah, Anas Ibn Mālik, Abū Sa'īd al-Khudrī, Abū Hurayrah, 'Uthmān Ibn 'Affān, Abd Allah Ibn Amr Ibn al-'Āṣ, Abd Allah Ibn al-Zubayr, Abū Mūsà al-Ash'arī, Sa'd Ibn Abī Waqqāṣ, Salmān al-Fārisī, Abd Allah Ibn Jābir et Mu'ādh Ibn Jabal, Ṭalḥah, al-Zubayr, Abd al-Raḥmān Ibn 'Awf, 'Imrān Ibn Ḥuṣayn, Abū Bakrah, 'Ubaydah Ibn Al-ṣāmit et Mu'āwyah Ibn Abī Sufyān. Les *fatwas* prononcées par ces compagnons érudits peuvent être recueillies dans un ouvrage de volume moyen(19).

3. Troisième catégorie :

Les Compagnons qui ont émis une ou deux *fatwas* tout au long de leur vie. On peut citer par exemple les disciples d'Ibn Mas'ūd, de Zayd Ibn Thābit, de 'Abd Allah Ibn 'Umar et de 'Abd Allah Ibn al-'Abbās qui ont eu le mérite d'avoir diffusé, dans la Communauté, les savoirs religieux. Les Médinois, en particulier, ont reçu ces savoirs des disciples de Zayd Ibn Thābit et de 'Abd Allah Ibn 'Umar, les Mecquois, de leur côté, des disciples de 'Abd Allah Ibn 'Abbās, les Irakiens des disciples de 'Abd Allah Ibn Mas'ūd, etc. (20).

On remarque tout simplement que les femmes aussi faisaient partie de l'ensemble des Compagnons et qu'elles émettaient des *fatwas* comme les hommes. Ā'ishah, épouse du Prophète, était savante et compétente en matière de *fatwas* surtout celles relatives à la loi successorale islamique et au domaine du Licite et de l'Illicite. Elle avait des disciples nombreux parmi les hommes et les femmes dont les plus importants sont ses neveux Qāsim Ibn Muḥammad Ibn Abī Bakr 'Urwah Ibn al-Zubayr, fils d'Asmā'. Masrūq dit :

« Par Allah, j'ai vu les grands Compagnons de Mohammad interroger 'Ā'ishah à propos de l'héritage(21). ».

'Urwah Ibn al-Zubayr dit :

---

(19) *Ibid.*

(20) *Ibid.*

(21) *Sham ed-Dine al-Dhahabi, Siar A'lam al-Nubala', Dar al-Hadith, le Caire, 2006, v. 2. P. 456.*

« Je n'ai jamais vu une personne plus savante que la Mère des Croyants – qu'Allah l'agrée en matière de Licite et de l'Illicite, de science religieuse, de poésie et de médecine(22). ».

La fatwa à l'époque des Disciples des Compagnons :

Les jurisconsultes disciples des Compagnons se sont divisés en deux écoles :

1. ***Les jurisconsultes qui se sont empêchés d'émettre des fatwas dans les cas inexistants :***

Ces jurisconsultes se sont limités restrictivement aux cas qui avaient lieu à leur époque. La plupart d'entre eux s'occupaient du *hadith* et de sa narration et n'aimaient pas se référer à *l'Ijtihād* individuel et au raisonnement analogique. Selon ces savants, le *Mufti* n'est pas tenu de s'exprimer sur des cas qui n'ont pas eu lieu conformément à la conduite du Prophète (Que la paix et la bénédiction d'Allah soient sur lui) lui-même qui désapprouvait les interrogations inutiles ou celles supposant des cas inexistants. On rapporte que le Prophète (Que la paix et la bénédiction d'Allah soient sur lui) dit :

« N'interrogez pas sur une épreuve encore inexistante. Le *hadith*. (23)».

Pour sa part, al-Dāramī rapporta qu'un bon nombre de compagnons et de leurs disciples n'aimaient pas répondre à des questions portant sur des cas inexistants comme Ibn 'Umar, Zayd Ibn Thābit, 'Ammār Ibn Yāsir, Ubayy Ibn Ka'b. Allant plus loin, 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb attirait les malédictions sur celui qui posait une question sur un cas inexistant.

A cet effet, Al-Dāramī dit :

« On nous informa qu'à chaque fois on posait une question à Zayd Ibn Thābit au sujet d'un cas, il demandait : « Ce cas a-t-il eu lieu ? ». Si on répondait par l'affirmatif, il y répondait d'après ce qu'il savait et voyait juste. Si on répondait par le négatif, il répondait : « Il ne faut pas en faire cas pour le moment (24)! ».

(22) Jalal al-Dine al-Siouti, al-Durr al-Manthur, Dar al-Fikr, Beyrouth, 2018, v. 6, p. 169.

(23) Abū al-Qasim al-Tabarani, al-Mu'jam al-kabir, 2ième édition, librairie d'Ibn Taymyah, le Caire, 1994, 20/167.

(24) Al-Muttaqi al-Hindi, Kanz al-'Ummal fi sunan al-Aqwal wa al-Af'al, 5ième édition, Association d'al-Risalah, le Caire, 1981, v. 3. P. 839.

Ibn Khaythamah et Ibn 'Abd al-Barr disent :

« Ibn 'Umar dit : « Ne demandez pas au sujet de ce qui n'a pas encore lieu ; car j'ai entendu 'Umar maudire celui qui demande à propos d'une chose inexistante(25). ».

2. *Les jurisconsultes qui prononçaient des fatwas à propos des cas encore inexistants :*

A l'opposé des premiers, ces jurisconsultes ont pris sur eux-mêmes de compiler les sentences du *Fiqh* dans des recueils dans le but de faciliter aux nouvelles générations leur vie religieuse et profane. Commentant les avis désapprouvant la *fatwa* en matière de cas inexistants, ils estiment que le Prophète l'aurait déconseillé par crainte de voir les Musulmans diverger ou s'imposer des charges accablantes en matière de religion. Donc, selon eux, rien n'empêche, après la mort du Prophète, de poser des questions portant sur des éventualités. Pour la version où 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb attirait les malédictions sur celui qui avait posé une question sur un cas inexistant, ils voient qu'il s'agissait d'un cas particulier où le demandeur voulait, par sa question, provoquer l'anarchie parmi les Musulmans. La preuve en est qu'il a battu Ṣabīgh Ibn 'Isl et l'a condamné à l'exil (en Iraq) après l'avoir entendu interroger sur quelques lettres mushkil du Coran, acte condamné par le Prophète lui-même(26). Ces jurisconsultes jugent permis de poser ce genre de questions pour réaliser un intérêt religieux considérable ou éviter un mal fort probable. Ils se sont référés, par exemple, à des *hadiths* prouvant la permission de poser des questions sur des événements inexistants mais possibles. Ils se sont basés par exemple sur ce *hadith* authentique :

Salamah Ibn Yazīd al-Ju'fī vint dire au Messager d'Allah : « O Prophète d'Allah ! Que dis-tu si nos émirs demandent leurs droits et manquent à leurs devoirs envers nous ?! Qu'ordonneras-tu alors ?! ». Alors, le Prophète garda le silence, mais il réitéra sa question deux ou trois fois et le Prophète de garder encore le silence. Alors, al-Ash'as Ibn Qays le tira (pour l'empêcher de poser sa question encore une fois). Enfin, le Prophète (Que la paix et la bénédiction d'Allah soient sur lui) lui répondit en disant : « Ecoutez et obéissez ! C'est à eux d'assumer leurs devoirs et c'est à vous d'assumer les vôtres(27). ».

Les jurisconsultes de cette école s'appuient également sur des versions rapportées d'après 'Umar et 'Ali qui ont prononcé des *fatwas* dans des cas encore inexistants en matière d'héritage.

(25) *Ibid.*

(26) *Jalal al-Dine al-Siouti, al-Durr al-Manthur, Dar al-Fikr, Beyrouth, 2011, v. 2. P. 153.*

(27) *Muhammad Ibn al-Farra' al-Baghawi, Sharh al-Sunnah, 2ième édition, al-Maktab al-Islami, Damas, 1983, v. 10, p. 54.*

La *fatwa* **à l'époque moderne : vers l'institutionnalisation de la** *fatwa* **:**

Certains savants estiment que le suivisme n'a pas disparu depuis la chute de Bagdad au 7ième siècle de l'Hégire jusqu'à époque récente. A notre temps moderne, certains savants réformateurs, conscients de notre retard phénoménal, ont cherché à rouvrir les portes de *l'Ijtihād* et à porter un regard réfléchi sur les jugements dans le Coran et la *Sunna*, sans être limités à une école de *fiqh* particulière. Pourtant, ces réformateurs étaient rares et certains d'entre eux n'ont pas été épargnés des critiques des jurisconsultes encore attachés au suivisme jurisprudentiel.

Les savants de ces époques-là se sont tournés vers la rédaction des ouvrages souvent résumés de manière excessive au point de compromettre le sens et de rendre les expressions énigmatiques dans certains endroits, appelés « *Matn* ». Ces ouvrages, ainsi rédigés, nécessitaient donc des explications pour en déduire les sens et en éliminer la confusion. Ces explications ont été faites sous forme de commentaires et de notes appelées « ḥawāshī » suivi d'un nombre infini d'autres.

Concernant l'*Iftā'*, il y avait des livres de *fatwa* qui étaient de simples réponses aux questions touchant la vie quotidienne que les gens de l'époque posaient aux savants. Ces réponses ont été rassemblées par leurs auteurs ou par leurs disciples et organisées en fonction des chapitres du *fiqh*. Ce n'est plus le cas à notre époque où on a commencé à entendre parler des institutions spécialisées dans les *fatwas*, chacune dirigée par un *mufti* soutenu par d'autres pour trouver des solutions d'ordre juridique à des problèmes sociétaux, économiques, familiaux, etc., de haut intérêt, ce qu'on appelle de nos jours l'*Iftā'* institutionnel fondé sur *l'Ijtihād* collectif.

L'Ijtihād **collectif est une nécessité vitale :**

Les sociétés musulmanes ont été grandement affectées par le chaos des *fatwas* émises par des prétendus savants, qui sont en réalité des personnes incompétentes et non spécialisées, ainsi que par des individus peu éclairés recherchant la renommée. Certains d'entre eux s'empressent de promouvoir des opinions étranges et déraisonnables afin de s'attirer l'attention et de servir les intérêts de leur groupe ou de leur organisation.

À notre époque, les nouveautés se sont multipliées, certaines étant complexes et controversées, en contradiction évidente avec les opinions de certains érudits du passé qui étaient uniquement adaptées à leur époque et à leur environnement. Malheureusement, les non-spécialistes, les personnes incompétentes et les faux savants de notre époque qui émettent de telles *fatwas* ignorent complètement les fondements de la *fatwa*, le principe de réalisation de l'intérêt, les outils de l'analogie et les exigences de notre réalité vécue, entre autres. C'est pourquoi il est nécessaire de recourir à ce que l'on appelle « *l'Ijtihād* collectif ».

En effet, les *fatwas* déviantes émises par de nombreux imposteurs et non-spécialistes représentent un danger majeur pour l'individu et la société, ce qui confère une grande importance à leur confrontation par tous les moyens possibles.

Son Eminence prof. Dr. Shawqī 'Allām, le Grand *Mufti* d'Egypte et président du Secrétariat Général des Institutions de *Fatwa* dans le Monde (SGIFM), a affirmé que le Prophète Muḥammad nous avait appelés à l'effort d'interprétation juridique (*Ijtihād*) et encouragé ses nobles compagnons à le mettre en pratique. Il a ajouté que les premiers à assumer le devoir de *l'Ijtihād* et à agir en tant que transmetteurs de la Volonté du Seigneur étaient les nobles compagnons. Ces propos ont été prononcés lors de l'ouverture des activités de la 33e conférence générale du Conseil suprême des affaires islamiques, organisée par le ministère des *Waqfs* sous le thème : « *L'Ijtihād*, une nécessité de notre époque : son image, ses règles, ses hommes, et la nécessité de le mettre en œuvre », sur une durée de deux jours, sous le patronage du président 'Abd al-Fattaḥ al-Sissī.

Le Grand *Mufti* a expliqué que, avec l'évolution des époques et des circonstances, le travail institutionnel spécialisé est devenu une caractéristique de notre époque. Les formes d'*Ijtihād* ont également évolué, bien que le concept fondamental soit resté constant dans sa nature, qui consiste à faire preuve de diligence et à chercher des jugements religieux sûrs. Il s'agit d'un consensus entre un groupe de savants au sein d'une institution spécialisée, concernant un jugement juridique sur une situation donnée ou sur des questions conjecturales, après avoir examiné les recherches présentées et les opinions exprimées au sein de l'institution d'*Iftā'*.

Le Grand *Mufti* a également souligné que, compte tenu de l'évolution des sciences du monde contemporain, de leur diversité et de la multitude des

défis actuels, et conformément aux principes du travail institutionnel moderne, il est possible d'intégrer d'autres domaines d'expertise tels que la médecine, l'ingénierie, l'économie, la sociologie et la politique dans le processus d'*Ijtihād* collectif. Cette intégration vise à atteindre l'excellence et à garantir la qualité de *l'Ijtihād*, en adoptant des critères favorisant une adaptation appropriée de la réalité. Ainsi *l'Ijtihād* peut-il véritablement réaliser les finalités suprêmes de la charia.

Le Grand *Mufti* a mis l'accent sur cette vérité en disant : « *L'Ijtihād* collectif institutionnel est *l'Ijtihād* sûr qui nous permet de réaliser le concept de la *fatwa* sécurisée qui assure la sûreté et la stabilité des sociétés. *L'Ijtihād* collectif est donc la véritable garantie de protection de la nation contre les *fatwas* extrémistes émises de temps à autre par des individus insensés. Ces derniers ont osé émettre des *fatwas* sans connaissance, provoquant ainsi de nombreux troubles dans les sociétés arabo-musulmanes, allant même jusqu'à détruire des pays et déplacer des populations. ».

Son éminence estime que *l'Ijtihād* collectif institutionnel constitue un espoir prometteur pour éradiquer le projet du terrorisme mondial, adopté par les groupes de violence qui considèrent l'accès au pouvoir comme un objectif noble, peu importe le coût humain, les conflits et les divisions engendrés. Il souligne que la Grâce divine nous a accordés, grâce à la coopération, l'unité et le consensus, afin de lutter contre l'extrémisme et d'extirper ses racines intellectuelles.

Ainsi, il est indéniable que *l'Ijtihād* collectif joue un rôle évident et efficace dans l'élimination des *fatwas* déraisonnables et dans l'éradication des racines de l'extrémisme dont la menace peut être identifiée comme suit :

1. Le radicalisme, la mentalité étroite, la mauvaise compréhension des questions religieuses, le littéralisme excessif, l'éloignement des principes et des objectifs religieux, ainsi que l'émission d'avis religieux par des individus incompétents sont des défauts menant à la confusion et mettant en péril la véritable essence de la foi et du message religieux.
2. Certains groupes et organisations instrumentalisent la religion afin de poursuivre leurs objectifs politiques, au détriment de l'intérêt supérieur de la religion et de la patrie. Cette manipulation, contraire à la foi musulmane, porte préjudice aux fondements même de la religion et compromet l'intégrité de la nation.

3. Dans de nombreux pays arabes et musulmans, il est consternant de constater que certaines puissances coloniales ont réussi à corrompre des individus au sein des groupes islamistes en les recrutant à des fins de profit personnel ou en leur faisant miroiter des promesses trompeuses. Ces pratiques perfides ont permis à ces puissances étrangères de les utiliser comme instruments pour servir leurs intérêts néfastes. Cette trahison de la cause religieuse et de la lutte pour l'indépendance nationale n'est qu'une manifestation de la manipulation sournoise exercée par ces puissances impérialistes dans nos territoires.

Enfin, par *l'Ijtihād* collectif, on doit pencher pour une véritable réconciliation entre les érudits et éliminer les causes de la division et du désaccord. De cette manière, il sera possible d'atteindre l'unité au sein de la communauté face aux idées irrationnelles et déviantes des extrémistes. L'objectif en est de créer un environnement propice à l'harmonie intellectuelle et à la cohésion, afin de contrer les forces discordantes et de promouvoir une vision commune fondée sur la rationalité et la juste compréhension des principes religieux. Cette unification serait un puissant rempart contre les pensées extrémistes qui menacent la stabilité et la paix internationale, en encourageant une approche éclairée, respectueuse et équilibrée de la religion.

L'Ijtihād **collectif et la** *fatwa* **collective :**

L'Ijtihād collectif et la *fatwa* collective sont des termes utilisés dans le domaine de la jurisprudence islamique. *L'Ijtihād* collectif est la pratique consistant à rassembler un groupe de savants pour discuter et délibérer sur une question juridique afin d'arriver à une décision unie. Cette pratique est souvent sollicitée lorsque le cas en question est complexe ou controversé exigeant une vision complète et avertie.

La *fatwa* collective, quant à elle, est un avis juridique émis par un groupe de savants plutôt que par un seul. Elle est souvent utilisée pour traiter des questions complexes exigeant une analyse approfondie et une délibération collective pour parvenir à un jugement éclairé et bien équilibré.

Ce processus s'avère important dans la jurisprudence islamique ; car il permet de tenir compte de différents points de vue et de parvenir à des avis religieux plus équilibrés. Cependant, ce type de *fatwas* est sujet au débat et aux modifications si nécessité exige.

L'idée d'établir des institutions de *fatwa* est à l'origine basée sur la *fatwa* collective qui s'avère nécessaire à notre époque où les conceptions et les idées sont devenues de plus en plus compliquées et ramifiées.

L'Ijtihād ***collectif :***

Il est bien établi dans les ouvrages de Fondements du *fiqh* et les ouvrages d'éthique de la *fatwa* que le *mufti* doit posséder les outils de *l'Ijtihād*. Il doit être compétent dans la déduction des arguments du Coran, de la *Sunna* authentique, du consensus, de l'analogie et de ce qui y est lié en détail, il doit être savant du Coran, de la *Sunna*, des textes abrogeant et abrogés, de la grammaire, de la langue, ainsi que des points de divergence et de consensus des savants. Il doit posséder l'expérience nécessaire dans l'utilisation de ces outils. Il doit être compétent en *fiqh*, en maîtrisant ses fondements et les principes généraux de ses questions subtiles.

La personne réunissant ces sciences est nommée « *mufti* absolu » ou « *mujtahid* indépendant », c'est-à-dire capable d'extraire les jugements à partir des textes religieux sans avoir besoin de se référer aux avis d'une certaine école de *fiqh* ou d'un certain *mujtahid*.

Étant donné que la plupart des conditions exigées pour qu'on soit *mujtahid* absolu fassent défaut surtout aux époques tardives où on suit les imams fondateurs des écoles de *fiqh*, il sied de dire :

A. Il faut diviser *l'Ijtihād* en chapitres et questions bien définies. Chaque *mufti* serait spécialiste dans certains et appelé à entreprendre son effort d'interprétation là-dessus.

B. En faisant appel à *l'Ijtihād* collectif, cela signifie que le *mujtahid* ou le *mufti* peut faire appel à ses pairs pour parvenir à un avis religieux sur une question donnée.

C. *L'Ijtihād* collectif n'est pas une forme de rupture avec les méthodes traditionnelles des prédécesseurs, mais plutôt une activation d'une des méthodes de *fatwa* mises en vigueur pendant les époques des compagnons et des successeurs, apprise du Prophète Muḥammad. On peut donner ce *hadith* comme preuve :

Un jour, voulant envoyer Mu'ādh au Yémen, le Prophète (PSL) lui demanda en disant :

- Comment jugeras-tu les différends qui seront portés devant toi ?
- Je me référerai au Coran, répondit Mu'ādh.
- Mais si tu n'y trouves pas de disposition appropriée au cas en question ?
- Je me réfèrerai à la *sunna*.
- Si la *sunna* et le Livre d'Allah sont muets à ce sujet ?
- Je fais alors un effort d'interprétation « *Ijtihād* ».

Alors, le Prophète lui tapa sur la poitrine en disant : « Louange à Allah pour avoir guidé l'envoyé du Messager d'Allah vers ce qui agrée au Messager d'Allah(28) ! ».

Ali – qu'Allah l'agrée ! - rapporte ce qui suit : « J'ai demandé : « Ô Messager d'Allah, si une question nous est posée et qu'il n'y a pas de texte clair autorisant ou interdisant, que devrions-nous faire ? ». Il a dit : « Consultez les savants et les adorateurs, et ne décidez pas sur la base d'un seul point de vue ! »

De ce qui précède, on peut diviser *l'Ijtihād* en deux catégories :

1. *Ijtihād* ***individuel :*** on entend par-là les affaires dans lesquelles l'effort individuel suffit pour aboutir à un jugement religieux, ce qu'on appelle aussi al-Qyās.
2. *Ijtihād* ***collectif :*** on entend par-là les événements généraux qui se présentent à la communauté musulmane et qui nécessitent un échange d'avis pour parvenir à un jugement religieux bien équilibré.

Les Compagnons du Prophète Muḥammad ont appliqué cette approche après lui. Lorsqu'une question leur était présentée, ils en cherchaient le jugement dans le Livre d'Allah Tout-Puissant. S'ils ne trouvaient pas de réponse dans le Coran, ils se tournaient vers la *sunna* du Prophète. S'ils ne trouvaient pas non plus de réponse dans la *sunna*, le calife rassemblait les grands compagnons et les meilleurs d'entre eux pour les consulter sur la question posée. S'ils parvenaient à un consensus, ils le mettaient en œuvre, c'est, en effet, le premier modèle pratique de *l'Ijtihād* collectif. C'est ainsi que le premier calife Abū Bakr al-Siddiq faisait, de même qu'Umar Ibn al-Khaṭṭāb et les pieux disciples.

---

(28) Rapporté par Ibn Sa'd dans Al-Tabaqat al-Kubrà, hadith n° 4279, jugé authentique par Ibn 'Abd al-Barr et Ibn al-Qayym.

L'importance de *l'Ijtihād* collectif est devenue une nécessité à l'époque moderne où la réalité présente plusieurs nouveautés qui rendent difficile, voire impossible, pour une seule personne, aussi savante soit-elle, de bien comprendre les développements incessants. De plus, l'avis collectif est plus proche de la vérité que celui d'une seule personne passible d'erreurs et d'oubli.

L'Ijtihād collectif a également pour effet de mettre fin au chaos des opinions, en particulier en ce qui concerne les questions publiques ou ce qui est connu sous le nom de masā'il al-Ummah (questions liées à l'intérêt de la communauté entière). Pour sa part, Sheikh 'Abd al-Wahhāb khallāf voit que « ceux ayant le droit de s'occuper de *l'Ijtihād* sont les jurisconsultes ayant les compétences de *l'Ijtihād* exigées par les savants de la législation islamique ». *L'Ijtihād* collectif ou d'opinion ne pourrait être confiée à une seule personne, aussi douée et compétente soit-elle pour éviter l'erreur qui peut surgir sous l'effet de l'oubli ou de l'inadvertance. *L'Ijtihād* collectif, caractérisé par la disponibilité des conditions d'*Ijtihād*, permet donc d'éviter les désordres législatifs et les multiples divergences sans pour autant déroger aux règles réglementant *l'Ijtihād* et le processus de déduction des jugements considérables.

L'importance de *l'Ijtihād* **collectif et de la** *fatwa* **institutionnelle :**

1. L'apparition de nombreuses nouveautés et le rythme rapide de la vie ont changé la réalité, ce qui constitue l'une des raisons de changement de la *fatwa* elle-même.
2. La spécialisation : de nos jours plus que jamais, on accorde un intérêt particulier à la spécialisation : certains sont spécialistes dans la linguistique arabe, l'exégèse et la *sunna* ; certains d'autres dans le *fiqh* et ses fondements. Il faut reconnaitre que la plupart des savants de l'époque ne sont pas assez versés dans toutes les sciences religieuses comme leurs prédécesseurs. Il est rare, voire impossible, de trouver un juriste *mujtahid* qui remplit les conditions d'*Ijtihād* mentionnées précédemment, ce qui exige le recours à l'effort collectif pour remédier aux déficiences personnelles(29).

---

(29) Ismā'īl, Sha'bān Muḥammad. L'Ijtihād collectif et le rôle des Assemblées de fiqh dans son application. Damas : Dar Al-Busha'ir Al-Islamyyah, 2008. Première édition. P. 120.

3. Les opinions divergentes et les *fatwas* individuelles portant sur les nouveautés peuvent causer de la confusion et de l'incertitude chez le public. En revanche, l'opinion émise par une institution religieuse considérable et digne de confiance est basée sur la consultation collective et l'examen des opinions pour trouver une issue aux questions compliquées touchant à l'intérêt commun.
4. Se référer à la *fatwa* institutionnelle au lieu de consulter un imam ou un Sheikh de mosquée est devenu courant ces dernières années où on commence à remarquer une confusion inquiétante dans le domaine de la *fatwa*. Donc, la *fatwa* collective permet de donner plus de crédibilité et d'autorité à la réponse donnée, car elle est issue d'une institution reconnue et respectée dans le domaine religieux.
5. L'expertise collective : la *fatwa* collective permet de bénéficier de l'expertise et des connaissances de plusieurs savants et spécialistes d'un domaine donné, ce qui permet d'obtenir une réponse plus complète et plus fiable.
6. La prise en compte de différentes perspectives : les *muftis* impliqués dans la *fatwa* collective peuvent provenir de différentes écoles de pensée, ce qui permet de prendre en compte différentes perspectives et opinions sur une question donnée.
7. La légitimité accrue : La *fatwa* collective émanant d'une institution reconnue et légitime au sein de la communauté musulmane, bénéficie d'une plus grande autorité et crédibilité auprès des fidèles.
8. La réponse adaptée au contexte : La *fatwa* collective tient compte des réalités et du contexte socio-culturel et politique dans lequel la question est posée, ce qui permet d'adapter la réponse aux besoins et aux réalités des gens.
9. La résolution des divergences : La *fatwa* collective permet également de résoudre les divergences entre les savants et les écoles de pensée sur une question donnée, ce qui renforce l'unité de la communauté musulmane.

10. De plus, la *fatwa* collective ou institutionnelle peut contribuer à renforcer l'unité et la cohésion de la communauté musulmane en fournissant une réponse commune à une question religieuse donnée. Cela peut aider à prévenir la fragmentation et les divisions au sein de la communauté, car les musulmans peuvent être guidés par une interprétation et une compréhension communes de leur religion. De plus, la *fatwa* collective peut favoriser un dialogue et une collaboration fructueux entre les érudits musulmans de différentes régions et écoles de pensée, ce qui peut conduire à une meilleure compréhension et à une appréciation plus grande de la diversité au sein de la communauté musulmane.
11. La *fatwa* collective ou institutionnelle peut aider à préserver l'harmonie sociale et la stabilité, car elle fournit des réponses cohérentes et unifiées à des questions qui pourraient susciter des controverses et des tensions au sein de la société. Enfin, la *fatwa* collective peut être un outil utile pour les législateurs qui cherchent à intégrer les principes de la loi islamique dans le cadre juridique.

L'institutionnalisation de la *fatwa* : Egypte comme exemple :

Sous le règne ayyoubide et mamelouke, avec la reconnaissance communautaire des quatre écoles sunnites en Égypte, le nombre d'écoles a augmenté et leur rôle s'est élargi pour devenir des conseils de justice et de *fatwa*. Les savants se réunissaient dans ces écoles pour donner des *fatwas* de manière bénévole sans réclamer de salaire en retour.

À l'époque mamelouke, on a commencé à consacrer un salaire à un nombre de *muftis* pour s'occuper de la *fatwa*, mais de manière informelle. Certains *Waqf* ont été créés pour accorder un salaire à un ou plusieurs savants en échange de leurs *fatwas* dans les conseils tenus dans les écoles de sciences religieuses florissantes de l'époque.

Parmi les donateurs des *Waqfs* figure le sultan Hasan, fondateur de la célèbre mosquée portant son nom située dans la région de la Citadelle de Saladin. Il a fondé l'école hassanienne et stipulé dans le document de *Waqfs* de cette école que celle-ci devait contenir le poste d'un *mufti* shaféite contre une rémunération déterminée.

Au milieu du VIIIe siècle de l'Hégire, l'Egypte a connu pour la première fois de son histoire une transformation de la fonction de la *fatwa*, passant d'un travail bénévole à un poste officiel et permanent, occupé par un fonctionnaire de l'État recevant un salaire pour son travail, sous le nom de « *Mufti* de la Maison de la justice », connue à l'époque mamelouke sous le nom de « Dar al-'Adl », qui était la dernière des fonctions judiciaires à apparaître à cette époque-là. Cette fonction était en vigueur pendant environ deux siècles, avec des savants de l'école shaféite au début, puis de toutes les écoles de *fiqh*.

Cependant, malgré la présence du poste de *Mufti* de la Maison de la justice et même après sa disparition, la *fatwa* bénévole n'a cessé ni en Égypte ni dans le monde musulman ni même dans les régions où des tribunaux ont été établis à l'instar de ceux établis en Égypte. Pourtant à cette époque-là, la crédibilité de la *fatwa* dépendait de la réputation du Sheikh lui-même et de la confiance que les gens avaient en lui et en sa connaissance ; sachant que le nombre de *muftis* non-officiels dans l'État mamelouk peut être estimé à environ cinq cents.

Sous le règne mamlouk, on accordait à la personne compétente en la matière une licence de *fatwa*, qui était l'un des diplômes prestigieux décernés à l'époque mamelouke. Dans son ouvrage Al-Dhayl 'alà Raf' Al-Iṣr, l'imam al-Sakhāwī a fait mention de quelques licences exprimant bien la force de l'administration scientifique de l'époque[30].

(30) Ali Jum'ah. Fatwas en Égypte, de Sahabi ‹Uqbah Ibn ‹Amir à Dr. Ali Jum'ah. Le Caire : Dar Al-Kutub wal-Watha'iq al-Masriyyah, 2010. pp. 303-370.

Suite à l'intégration de l'Égypte dans l'Empire ottoman, le système de la fatwa *a passé par des phases distinctes :*

1. La première étape du système de la *fatwa* correspond à une période de bénévolat, où les érudits en matière de *fiqh*, ayant reçu l'approbation des savants et ayant acquis une renommée pour leur savoir et leur piété, donnaient des *fatwas*. Les demandeurs de *fatwas* venaient les consulter, que ce soit lors de séances de cours ou des rencontres. Pendant cette phase, aucun individu ne portait le titre de *mufti* d'Égypte, ni de *mufti* d'une école de pensée particulière, ni même de *mufti* d'une région spécifique. Cette période couvrant tout le Xe siècle n'offrait pas de postes officiels pour la *fatwa*. Bien que certains grands érudits se soient distingués en la matière et soient devenus des références pour leurs adeptes, ils n'ont pas porté de titres officiels.

2. L'avènement d'un poste officiel pour la *fatwa* coïncida avec la persistance de la *fatwa* populaire : cette période fut marquée par l'apparition d'un poste officiel pour la *fatwa*, conjointement avec le maintien des postes de *fatwa* bénévoles au sein des écoles de pensée. Ce poste officiel revêtait la forme de « *Mufti* du Noble Sultanat ottoman dans les terres égyptiennes », émergeant au début du XIe siècle et subsistant durant la majeure partie du siècle jusqu'en 1087 de l'Hégire. À l'exception d'un Malékite et d'un Hanafite, tous les titulaires de ce poste appartenaient à l'école Shaféite et provenaient d'une même famille, celle des Bakrī, laquelle perpétuait ce poste de génération en génération. Ce poste n'avait pas de limites fonctionnelles connues et n'avait peut-être même pas de compétences spécifiques. Les titulaires de cette fonction ne faisaient pas non plus partie des jurisconsultes éminents en matière de *fatwa*, mais cette position était plutôt un symbole de prestige social pour les membres de la famille Bakrī. Pour cette raison, les titulaires de cette fonction n'ont pas réussi à supplanter les postes de *fatwa* bénévoles, de sorte que les *muftis* des écoles de pensée continuèrent à jouer leur rôle. En conséquence, nous pouvons affirmer que la « période de la *fatwa* double : officielle et bénévole » s'étendit tout au long du XIe siècle.

3. La phase de consolidation de la *fatwa* sectaire débuta en l'an 1087 de l'Hégire, suite au décès de Muḥammad Ibn Zayn al-'Ābdīn Al-Bakrī, le dernier titulaire du poste de « *Mufti* du noble sultanat ottoman dans les terres égyptiennes ». Cette période se prolongea jusqu'au début du règne de Muḥammad 'Alī Pacha, marqué par une négligence du poste de « *Mufti* du sultanat », qui demeura vacant à la suite du décès de Muḥammad al-Bakrī. Dès lors, l'Empire ottoman se montra dans l'incapacité d'exercer un contrôle sur la *fatwa* ou de nommer un *mufti* de son choix. Les *muftis* issus des différentes écoles de pensée se trouvèrent ainsi en position de renforcer leur influence au fil du temps, alors que ces postes de *fatwa* non-officiels furent transformés en postes de *fatwa* locaux, largement indépendants du pouvoir de l'État ottoman, au cours de la seconde moitié du XIIe siècle.

Ainsi, chaque *mufti* d'une école de pensée était élu avec l'aval des chefs de cette même école, et recevait sa tenue officielle grâce à l'approbation du Sheikh de la ville, tel qu'Ali Bey al-Kabīr, Muḥammad Bey Abū al-Dhahab, ou d'autres grands princes tels que Yūsūf Bey ou Murad Bey. Cette consolidation de la *fatwa* fut encore renforcée par l'apparition de postes de *fatwa* dans différentes provinces égyptiennes, où la *fatwa* s'étendit horizontalement grâce à l'émergence de postes régionaux tels que le «*Mufti* d'Alexandrie», le « *Mufti* de Jirjah » et d'autres encore. Cette expansion s'élargit ensuite, donnant naissance à des *muftis* d'écoles de *fiqh* dans les provinces, tels que le « *Mufti* des Shaféites à Thaghrit d'Alexandrie » et le « *Mufti* des Malékites à Thaghrit d'Alexandrie ainsi que dans d'autres villes et provinces ».

4. L'une des causes qui ont favorisé la consolidation de la *fatwa* locale en dehors de la sphère de contrôle de l'État ottoman et de son autorité réside dans l'acquisition de pouvoirs judiciaires par les *muftis*. En effet, les *fatwas* qu'ils émettaient ont été données en tant que sentences juridiques dont les juges se devaient de tenir compte, sous peine de méconnaître l'autorité des *muftis*. Par ailleurs, les plaignants et les défendeurs ont pris conscience de l'importance cruciale de la *fatwa*, ce qui les a amenés à recourir massivement à celles-ci lors de leurs plaidoiries, en vue de défendre leurs revendications ou de réfuter les accusations portées contre eux. Outre cet aspect purement judiciaire, les *fatwas* ont également occupé une place politique de premier plan durant le XIIe siècle. Elles ont été utilisées pour arbitrer un grand nombre de conflits politiques, aboutissant même à des changements de gouvernement par la destitution ou la nomination de dirigeants.

5. ***La période de la souveraineté de l'école hanafite*** a été inaugurée par l'ascension de Muḥammad 'Ali Pacha au pouvoir en Égypte en 1805. Outre la désignation de *muftis* auprès des organes législatifs et judiciaires qu'il a créés, Muḥammad 'Ali Pacha est allé plus loin en nommant des *muftis* dans les divans - bureaux gouvernementaux - qui étaient en relation avec le travail juridique, judiciaire et public, tels que le divan du gouverneur et le divan des biens religieux. La pratique s'est étendue sous les successeurs de Muḥammad 'Ali, et des *muftis* ont ainsi été nommés pour le divan des subventions sunnites, le divan des finances publiques, le divan des biens religieux privés et le divan des *Waqfs*. En outre, des *muftis* ont été désignés pour tous les districts et provinces. Ainsi, le système d'*Iftā* en Égypte a pris la forme d'une pyramide dont le sommet était le *mufti* des nobles hanafites en Égypte - ultérieurement appelé *mufti* d'Égypte -, suivi du *mufti* des biens religieux, puis du *mufti* des *Waqfs*, et enfin des *muftis* des organes législatifs et judiciaires. Les *muftis* des villes représentaient la base de la pyramide élargie du système d'*Iftā*' égyptien qui couvrait toutes les régions d'Égypte.

6. Muḥammad Ali a graduellement œuvré en faveur de la consolidation de la suprématie de l'école hanafite sur les autres écoles, en tant qu'école officielle de l'État ottoman. Le poste de « *Mufti* des nobles hanafites en Égypte » s'est vu attribuer une importance accrue, dont le nom a été modifié à plusieurs reprises. Au départ, il était désigné sous l'appellation « *Mufti* Effendi Hanafite », disposant d'un statut similaire à celui des *muftis* des autres écoles dans les sphères législatives et judiciaires. Par la suite, il a été dénommé « *Mufti* Effendi d'Égypte », bénéficiant d'un statut prédominant sur celui des autres écoles. Enfin, il a été désigné « *Mufti* des terres égyptiennes » pour arracher aux autres *muftis* des différentes écoles tout statut officiel. Le titre de «*Mufti* des nobles hanafites en Égypte» a été remplacé par «*Mufti* des terres égyptiennes» au cours de l'administration du Sheikh Muḥammad al-Bannā, qui a assumé le poste de *Mufti* en 1304 H, devenant ainsi le premier à arborer le titre de « *Mufti* des terres égyptiennes » de manière formelle.

7. La place du *mufti* de l'école hanafite a connu une évolution notable, passant du simple statut de *mufti* à celui de *Mufti* des terres égyptiennes et Sheikh al-Azhar. C'est Sheikh Muḥammad Al-'Abbāsī Al-Mahdi qui a été le premier à cumuler les fonctions de Sheikh al-Azhar (Grand Imam) et de *Mufti*. Il a également été le premier parmi les érudits hanafites à accéder à la fonction de Sheikh Al-Azhar, qui avait été conférée aux érudits Shaféites depuis que Sheikh 'Abd Allah al-Shabrāwī l'avait occupée. Suite à la perte du poste de Sheikh Al-Azhar par les Shaféites, ces derniers ont cessé d'avoir une présence dans les institutions officielles religieuses[31].

(31) Ibid. p. 3-4.

La pratique de l'émission de *fatwas* en Égypte est essentiellement confiée à Dar *al-Iftā'* d'Egypte, l'autorité officielle habilitée à délivrer des *fatwas*. Toutefois, cela n'a pas empêché la constitution de comités de *fatwas* affiliés à l'Université Al-Azhar dans différentes régions du pays. Une analyse plus approfondie et éclairante de Dar *al-Iftā'* d'Egypte sera proposée dans le cadre de cette étude.

Les *fatwas* dans les pays islamiques contemporains :

De manière similaire à la création de Dar *al-Iftā'* d'Égypte, des institutions de *fatwa* ont été établies dans la plupart des pays islamiques contemporains. Chacune de ces institutions possède ses propres circonstances de création, et il n'est guère possible de détailler l'historique de chacune, ni la méthode de *fatwa* qu'elles ont suivie dans ce contexte. Toutefois, il convient de souligner l'importance de renforcer le rôle de ces institutions officielles de *fatwa*, afin qu'elles puissent jouer leur rôle de manière adéquate, en répondant aux besoins des demandeurs conformément aux objectifs de la charia, ce qui permettrait d'éviter le recours des fidèles aux personnes non-qualifiées. Il est également important de souligner la nécessité d'une coopération étroite entre les institutions de *fatwa* dans le monde sous l'égide du Secrétariat Général des Institutions de *Fatwa* dans le Monde (SGIFM) qui constitue la prochaine étape de l'institutionnalisation de la *fatwa*.

Le SGIFM : échange d'expertises entre les institutions de *fatwa* :

Dar *al-Iftā* d'Egypte, l'une des plus anciennes institutions de *fatwa* dans le monde islamique, a su répondre avec succès aux besoins des demandeurs de *fatwa*, tout en demeurant attentive aux changements et aux développements de son temps. Raison pour laquelle elle a appelé à la création du Secrétariat Général des Institutions de *Fatwa* dans le Monde (SGIFM) pour guider la locomotive de l'ensemble du monde islamique vers une industrie de *fatwa* basée sur des méthodes scientifiques inspirées de l'héritage musulman ainsi que des expériences accumulées au fil du temps.

Le SGIFM a été créé le quatrième jour du mois de Rabī' Al-Awwāl 1437 de l'Hégire, correspondant au quinzième jour du mois de décembre 2015. Le

SGIFM compte des représentants de plus de 35 grands *muftis* de différents pays du monde et nous espérons augmenter ce nombre dans les meilleurs délais possibles.

Dans les prochaines lignes, nous allons présenter de manière générale le SGIFM, en soulignant son importance, sa vision, ses parcours, ses objectifs ainsi que ses initiatives les plus notables. Nous envisageons également de mettre en évidence les besoins nécessaires pour permettre à cette institution de jouer pleinement son rôle et d'aborder efficacement les questions relatives aux *fatwas* touchant l'intérêt de la communauté musulmane. Notre ambition est de fournir un cadre global et complet pour cette entité vitale pour la communauté et le monde entier, afin de rétablir la modération dans le discours religieux, de combattre l'extrémisme sous toutes ses formes et de réfuter les allégations contre l'Islam.

De nombreux observateurs et spécialistes dans les questions religieuses en général et les *fatwas* en particulier sont conscients que l'extrémisme et le radicalisme représentent la menace la plus importante pour la nation islamique partout dans le monde. En effet, cette menace a dépassé le monde islamique pour devenir un danger impérieux pour les peuples non-musulmans. Rappelons que les *fatwas* éclairées ont joué un rôle fondamental dans la lutte contre cette tendance grâce à leur influence directe sur les musulmans en général. Conscients de l'influence incontournable de la *fatwa*, les groupes de violence ont fabriqué des *fatwas* pour en faire un élément clé dans l'accélération de la violence et l'alimentation du terrorisme qui sévit partout. Nous sommes arrivés à des niveaux sans précédent où les groupes de violence sont devenus le facteur principal de destruction des États et de fragmentation des peuples. Affronter ce fléau pour l'éradiquer est, donc, le devoir urgent et la première obligation des savants et des institutions modérées de la communauté. Pour ces raisons et d'autres encore, on a créé le SGIFM pour qu'il soit chargé d'élaborer des politiques visant à mettre fin au chaos des *fatwas* et à contrer les *fatwas* extrémistes, pas seulement en Egypte mais aussi dans le monde islamique avec toutes ses diversités.

L'importance du SGIFM :

Le SGIFM revêt une importance indéniable dans le contexte géographique et temporel actuel. Nous sommes confrontés à une vague de violence perpétrée par des groupes qui cherchent à justifier leurs actes par des *fatwas* fabriquées de toutes pièces. Les statistiques révèlent l'existence de près de 50 000 combattants de Daesh, dont la moitié est constituée de membres de minorités musulmanes et dont la propagande est diffusée dans 12 langues. Dans ce contexte, il incombe aux institutions religieuses de renom de prendre publiquement position et de répondre avec fermeté aux idées erronées de ces criminels.

Cette initiative, regroupant les institutions de l'*Iftā'* dans le monde, a été lancée en Égypte, le symbole de modération, de renouveau et d'illumination depuis des siècles, afin de partager avec l'ensemble de l'humanité la lutte contre l'extrémisme.

On peut affirmer que Le SGIFM est une réponse appropriée aux réalités et aux défis auxquels sont confrontés les musulmans dans leurs pays et leurs communautés respectifs. Les crises et les problèmes auxquels ils sont confrontés dans diverses parties du monde nécessitent des solutions de qualité, qui tiennent compte de la complexité des défis actuels. Le SGIFM est la première institution islamique à rassembler et à coordonner les institutions et les organismes d'*Iftā'* dans différentes parties du monde, afin de rétablir le rôle positif des *fatwas* dans la vie des sociétés et des peuples et d'éliminer les effets néfastes résultant des discours ignorants des extrémistes.

La vision du SGIFM :

L'objectif fondamental du SGIFM est de constituer une entité unifiée regroupant toutes les institutions d'*al-Iftā'* dans les pays islamiques ou parmi les communautés musulmanes à travers le monde. Il convient de souligner que le Secrétariat Général accorde une importance capitale à la *fatwa* bien établie, considérée comme l'un des principaux fondements de l'orientation religieuse des individus, des communautés, des nations et conçue comme une garantie de la stabilité, de la sécurité et de la paix sociétale et internationale.

Les objectifs du SGIFM :

Le SGIFM tient à réaliser des objectifs louables et ambitieux. Tout d'abord, il cherche à enraciner l'approche modérée dans la *fatwa*, afin de promouvoir une vision de l'Islam ouverte, tolérante et équilibrée. De même, il aspire à établir un système de qualification pour les hommes de politique musulmans à travers le monde, de manière à ancrer les valeurs de la modération et de la coexistence dans leurs prises de décision.

Dans cette optique, le Secrétariat Général favorise l'échange d'expériences scientifiques, pratiques et organisationnelles entre les différentes institutions d'*Iftā'*, afin de renforcer leurs compétences et d'améliorer leur performance en la matière. Il fournit également des consultations scientifiques et pratiques aux institutions d'*Iftā* pour le développement et l'amélioration de leurs activités.Par ailleurs, le Secrétariat Général œuvre pour la construction de partenariats scientifiques qui soutiennent l'approche modérée dans leur pays, considérée comme la première ligne de défense des principes du vrai Islam. Il participe activement au renouvellement du discours religieux en proposant des exemples réalistes de renouveau et de développement, en établissant des programmes et formulant des idées.

En outre, le Secrétariat Général aspire à conjuguer les efforts entre les institutions d'*Iftā* de manière structurée et organisée, dans le but de corriger les concepts erronés et de réduire l'hostilité et la déformation que les groupes extrémistes ont causées à l'Islam.

Enfin, le Secrétariat s'attache à réduire les différences entre les autorités de *fatwa* grâce aux consultations réciproques et à l'échange d'expériences. Il vise également à renforcer la position des savants ayant une approche modérée et équilibrée, afin de promouvoir une image positive de l'Islam dans le monde entier. Il faut lutter contre le chaos et l'extrémisme dans le domaine de la *fatwa*. Nous devons diffuser les valeurs civilisationnelles de cette dernière à travers le monde afin de contribuer à l'élaboration d'une philosophie mondiale centrée sur la paix et l'entre-connaissance. Il est à souligner que les *fatwas* émises par des personnes non-spécialistes affectent les sociétés, comme en témoigne l'exemple de Daech et de ses semblables. Il faut former des cadres juridiques et religieux compétents, tout en leur offrant une expérience pratique de haut niveau. Parallèlement, il convient de soutenir la stabilité et la paix, tant au niveau national qu'international, en luttant contre les idées extrémistes et en instaurant des mesures efficaces pour les contrer.

L'industrie de la fatwa *:*

- Définition.
- La formation du *mufti* compétent.
- La spécialisation en matière de *fatwa*.
- La *fatwa* collective.
- L'organisation de la *fatwa*.

Dans l'Islam, la *fatwa* occupe une position hautement distinguée, au point que le *mufti* est considéré comme le successeur du Prophète dans sa mission de transmettre la volonté d'Allah aux gens. Ceux qui sont bien qualifiés dans ce domaine sont dignes d'estime et seront récompensés généreusement dans l'Au-delà. En revanche, ceux qui sont incompétents et osent émettre des *fatwas* mettent leur propre salut en péril et attirent sur eux les conséquences néfastes de ce péché.

En raison de la grande délicatesse de ce domaine, nos pieux ancêtres et les grands savants faisaient preuve de précaution et s'abstenaient souvent d'émettre des *fatwas*. Il arrivait fréquemment qu'un savant demande au questionneur de soumettre sa question à un autre érudit, qui à son tour agissait de la même manière. Ainsi, ce processus de consultation se poursuivait jusqu'à ce que le questionneur revienne avec sa question au premier savant. Par conséquent, ce domaine religieux est réservé aux savants ou aux « Gens du Rappel », comme ils sont appelés dans le Coran : « Demandez aux Gens du Rappel si vous ne savez pas ! » (Coran, al-Naḥl, 43).

L'utilisation du terme « industrie » dans le contexte de la *fatwa* peut sembler inhabituelle. Cependant, nous considérons que son utilisation est appropriée en raison de la complexité du processus et des multiples procédures impliquées. La *fatwa* est une opération qui commence par une analyse détaillée des circonstances et une compréhension approfondie des textes religieux qui en sont l'objet, et se termine par l'émission d'un avis religieux. Il s'agit d'une tâche difficile qui requiert un haut niveau de compétence et d'expertise. Nous avons choisi le terme « industrie » pour mettre en évidence le danger d'émettre une *fatwa* sans connaissance religieuse approfondie. Ainsi, l'emploi de ce terme dans ce contexte dénote que ce domaine doit être réservé aux experts en la matière.

La formation du *mufti* compétent :

Le *mufti* est, sans conteste, le pivot central du processus de l'*Iftā'*. Il est l'interprète du jugement d'Allah envers Ses fidèles serviteurs. Ce jugement peut revêtir une clarté manifeste, que le *mufti* peut alors exposer sans difficulté, ou bien se dissimuler derrière un voile de complexité qui requiert un effort intellectuel et l'application de règles de déduction pour en extraire la quintessence et l'exprimer au demandeur. Il est évident donc que le *mufti* doit disposer de compétences spécifiques pour être autorisé à émettre des *fatwas*.

De nos jours, les questions de *fiqh* et les problématiques contemporaines sont de plus en plus nombreuses. Il ne se passe pas un jour sans qu'une nouvelle découverte scientifique ne soit annoncée. Cette évolution est une conséquence logique du développement qui accompagne les sociétés dans le cadre de la révolution technologique massive. Le rôle du *mufti* est donc crucial dans ces questions et développements. Ces nouveautés incessantes et ramifiées doivent être traitées par un *mufti* doté de compétences spéciales et familiarisé avec les principes des sciences modernes, plutôt qu'un simple *mufti* ordinaire.

Les qualifications spéciales dont doit disposer un *mufti* compétent renvoient à un ensemble de conditions définies par les ulémas prédécesseurs. Aujourd'hui, de nouvelles conditions s'y ajoutent pour permettre d'évaluer la compétence des *muftis*. Dans leur ensemble, ces conditions peuvent être considérées comme des critères de sélection pour désigner un *mufti* :

Les critères de sélection du *mufti* :

- L'aspect éthique et comportemental.
- L'aspect scientifique et culturel.
- L'aspect compétentiel.

L'aspect éthique et comportemental :

1. La piété :

Selon les expressions des érudits, la piété : c'est abandonner tout ce qui comporte un préjudice réel ou potentiel, un acte interdit ou même permis mais comporte une ambiguïté ou une confusion pouvant conduire à un acte interdit.

A cet effet, Ibn al-Qayyim dit : « Le Prophète (que la paix et la bénédiction d'Allah soient sur lui) avait résumé le concept de « al-Wara' » en disant : « La perfection de l'Islam réside dans le fait de laisser de côté tout ce qui ne le concerne pas. ». Cette parole prophétique est d'une grande importance, car elle implique l'abandon de toutes les actions, gestes et pensées qui ne nous concernent pas. Il s'agit notamment de l'abandon des paroles inutiles et des comportements indécents. En somme, ce *hadith* est suffisant pour nous définir le concept de « al-Wara' » et le mettre en pratique dans notre vie quotidienne(32).

Les Compagnons du Prophète (paix et bénédictions d'Allah soient sur lui) faisaient preuve de diligence et de prudence en évitant les doutes et en renonçant à de nombreuses choses permises par peur de tomber dans l'interdit. L'un d'entre eux a dit à cet effet : « Nous avons abandonné par précaution soixante-dix domaines du licite par crainte d'être impliqués dans un seul acte interdit. ». Cette attitude illustre leur engagement envers la piété et leur souci constant de se conformer aux commandements divins.

Les Ulémas ont posé une condition à remplir par celui qui aime occuper la position de *Mufti*. Selon l'Imam al-Nawawī, le *mufti* doit être réputé pour sa piété et son respect des pratiques religieuses, ainsi que pour sa fermeté dans la préservation de celles-ci. L'imam Mālik – qu'Allah lui accorde Sa miséricorde - faisait bénévolement des actions en faveur des autres sans être sollicité de le faire(33).

Les Ulémas exigeaient que la piété du *mufti* soit clairement apparente et reconnue de tous. Ils utilisaient des indices et des éléments pour mesurer le degré d'engagement du *Mufti* dans la pratique de la piété, ainsi que sa diligence dans la recherche de la vérité dans ses *fatwas* et ses jugements. Parmi ces éléments les plus importants figurent les suivants :

A. Prendre conscience de la grandeur du statut de la *fatwa* et de sa dangerosité, est essentiel. Pour cela, le *mufti* doit se souvenir de se présenter le Jour du Jugement devant Allah, le Très-Haut, pour rendre des comptes sur sa *fatwa*. A cet effet, Ibn al-Munkadir a dit : « Le savant se place entre Allah et Ses serviteurs, qu'il cherche donc une issue pour lui-même d'abord ! ».

---

(32) Ibn al-Qayyim. Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyaka Na'budu wa Iyaka Nasta'in. Beyrouth : Dar al-Kitab al-Arabi, 1996. Troisième édition, Vol. 2, pp. 23-24.

(33) Al-Nawawi. "Adab al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti". Damas : Dar al-Fikr, 1988. Première édition. Pp. 18-19.

B. Prendre conscience que le *mufti* est l'héritier du statut du Prophète est primordial. En effet, les savants sont les héritiers des Prophètes comme bien indiqué par le célèbre *hadith*.

C. S'abstenir de donner une *fatwa* sur ce que l'on ne connaît pas : L'un des signes de la piété est de s'abstenir de donner une *fatwa* sur un sujet inconnu, et de confier la connaissance à Allah Tout-Puissant. Ainsi, le *mufti* sera épargné de la gravité de parler d'Allah sans science. A cet effet, l'imam Aḥmad dit : « J'ai entendu al-Shaféi dire : J'ai entendu Mālik dire : J'ai entendu Ibn 'Ijlān dire : « Celui qui a de la peine à dire : « Je ne sais pas. » s'attire le malheur. ».

D. La prudence lors de l'émission d'une *fatwa* sur des questions douteuses et la nécessité de ne pas se précipiter, vue la difficulté de discerner le faux du mensonge dans beaucoup de situations. Si le *mufti* aborde une question quelconque, sa piété doit l'empêcher de donner une *fatwa* basée sur le doute.

Les pieux prédécesseurs se réunissaient pour examiner les questions douteuses. A ce propos, Abū Ḥuṣayn rapporte : « Parmi eux, certains émettaient des *fatwas* sur des questions particulières. Si celles-ci avaient été présentées à Umar Ibn Al-Khaṭṭāb, qu'Allah soit satisfait de lui, il aurait rassemblé les gens de Badr pour les débattre. ».

On peut également inclure dans notre hypothèse le fait de ne pas donner une réponse générale à une question qui prête à plusieurs interprétations. Là-dessus, Ibn al-Qayyim dit : « Si la question est sujette à plusieurs interprétations, le *mufti* ne doit pas se contenter d'une seule interprétation dans sa réponse. ».

E. Se libérer des désirs de l'âme :

La *fatwa* émise par le *mufti* ne doit nullement être motivée par un désir ou aspiration mondaine, tels que la recherche de la notoriété ou de la présidence. Il ne doit pas flatter le demandeur en justifiant ses actes blâmables afin d'en obtenir une récompense ou de préserver ses propres intérêts. La piété doit le guider vers la formulation des avis juridiques conformes aux prescriptions divines et acceptables en matière de justice, sans se préoccuper de l'opinion des gens, qu'elle soit favorable ou défavorable.

F. Le scrupule du *mufti* en utilisant les termes d'autorisation et d'interdiction :

Le *mufti* ne doit pas se prononcer explicitement en termes d'autorisation ou d'interdiction ; il devrait plutôt employer des expressions sous-entendant la permission ou l'interdiction sans aucune déclaration explicite. C'est ainsi que les premiers imams de l'Islam ont agi en exprimant leurs *fatwas*. Dans « Jāmi' Bayān al-'Ilm wā Faḍlihi », Ibn 'Abd al-Barr rapporte que Mālik Ibn Anas dit : « Ni les savants de notre temps ni les anciens n'avaient pas l'habitude de dire d'une chose : « Ceci est autorisé. » ou « Ceci est interdit. ». Ils évitaient ces termes ; ils disaient plutôt : « Nous désapprouvons ceci et considérons cela comme bon[34]. ».

Al-Shāṭibī abonde dans le même sens en disant : « Les prédécesseurs ont évité de juger des choses pour lesquelles il n'y avait pas de texte clair en disant : « Ceci est licite » ou « Ceci est illicite ». Ces termes étaient évités par crainte de forger le mensonge contre Allah, conformément au verset : « Et ne dites pas, pour ce que vos langues décrivent faussement : «Ceci est licite, et cela est illicite», pour forger le mensonge contre Allah. Car ceux qui forgent le mensonge contre Allah ne réussissent pas.» (Coran, al-Naḥl, 116)[35]. ».

2. *La justice :*

La justice est une qualité qui pousse celui qui la possède à être intègre, noble et respecté, à éviter les péchés majeurs, à abandonner les péchés mineurs qui peuvent témoigner d'une faiblesse spirituelle. Les Ulémas sont unanimes quant à l'importance de la justice dans l'acceptation des *fatwas* ; car sans justice la *fatwa* perd par nécessité sa validité.

3. *L'ouverture d'esprit :*

Il est important que le *mufti* ne fasse preuve d'aucun parti pris envers sa propre école de pensée et qu'il reconnaisse que la vérité peut être trouvée chez d'autres. En étant partial, le *mufti* ferme la porte à la bonne compréhension, ce qui peut nuire à la qualité et à la force de la *fatwa* fournie.

4. *L'intelligence et la perspicacité :*

Ces deux qualités sont indispensables pour un *mufti* compétent, car il doit pouvoir comprendre avec précision la question posée, l'imaginer, l'adapter sur le plan juridique et enfin fournir le bon jugement applicable au cas en question. Chacune de ces étapes exige que le *mufti* soit intelligent, perspicace et qu'il possède un esprit clair pour pouvoir mener à bien cette tâche.

---

(34) Ibn 'Abd al-Barr. "Jami' Bayan al-Ilm wa Fadlihi". Royaume d'Arabie saoudite : 1414 AH - 1994 CE. Première édition, V. 2, p. 1075.

(35) Al-Shāṭibī. «Al-I'tisam», Arabie saoudite : 1412 AH - 1992 CE. Première édition, V. 3, p. 537.

5. ***La prestance et la dignité :***

La prestance et la dignité revêtent une importance capitale pour celui qui s'occupe de la *fatwa*. En effet, si le *mufti* se pare d'une allure soignée et d'une noblesse indéniable, cela ne peut que séduire davantage le demandeur. La noblesse et la prestance constituent ainsi des atouts majeurs et incontournables aux yeux des gens.

Le côté scientifique et cognitif :

Le *mufti* doit avoir une connaissance approfondie du Livre d'Allah, car il s'agit de la première source de législation islamique. Il doit donc être en mesure de distinguer les versets abrogeant de ceux abrogés, de bien comprendre les spécificités et les généralités, les absolus et les restreints, les versets mecquois et médinois, les raisons de la Révélation, ainsi que d'autres domaines étroitement liés aux sciences coraniques.

Le *mufti* doit également être familier avec la *Sunna* et ses différentes catégories. Il doit être capable de distinguer entre les *hadiths* authentiques, ceux faibles, ceux fabriqués, ceux acceptés et ceux rejetés.

De plus, il devrait accorder une attention particulière aux *hadiths* sentencieux pour en déduire des règles qui peuvent échapper à d'autres. Il n'est pas obligatoire de les mémoriser par cœur, mais il est suffisant de s'y référer au besoin pour donner des *fatwas* correspondantes.

Enfin, le *mufti* doit connaître les points de consensus des Ulémas pour ne pas les contredire, car dans le consensus, il y a l'immunité et l'ascendance de la vérité. Tout ce qui le contredit est absolument faux et non reconnu par la charia; compte tenu de sa force juridique qui élimine la divergence.

Le *mufti* doit être expert en jurisprudence islamique, car les *fatwas* doivent être basées sur des preuves et des sources juridiques solides. Cela exige une connaissance approfondie des différentes écoles de *fiqh* et une capacité de déduire des sentences à partir des textes religieux.

En outre, le *mufti* doit avoir une connaissance approfondie des affaires contemporaines, des situations sociales et politiques ainsi que des problèmes auxquels la communauté musulmane est souvent confrontée. Cette connaissance est essentielle pour donner des *fatwas* pertinentes et adaptées à la réalité actuelle.

La maîtrise de la langue arabe est également un critère essentiel, car le Coran est révélé en cette langue. La capacité à traiter les preuves et à déduire des sentences dépend de la maîtrise de la langue et de ses sciences, notamment la grammaire, la rhétorique et la sémantique.

Plus encore, le *mufti* doit être compétent en matière de principes fondamentaux de la jurisprudence. La maîtrise de ce domaine est l'une des compétences les plus importantes pour le *mufti*.

Enfin, le *mufti* doit avoir une connaissance approfondie des principes de base de chaque école de *fiqh*, car cela lui permettrait de distinguer les différentes méthodologies de la *fatwa*. La connaissance de ces principes peut souvent remplacer la nécessité de se référer à des manuels de *fiqh* pour comprendre la position de la charia sur certaines questions. En somme, être qualifié pour donner des *fatwas* requiert une expertise et une connaissance approfondie de plusieurs domaines pour pouvoir répondre aux questions critiques de la communauté musulmane.

La fonction de *Mufti* moderne requiert une connaissance approfondie des principes et des fondements du *fiqh*. Dans la plupart des cas, les cas nouveaux n'ont aucune preuve évidente dans les textes religieux, ce qui implique l'application de règles juridiques pour l'extraction et l'application des jugements pertinents.

Par ailleurs, le *Mufti* doit avoir une solide compréhension des principes logiques et philosophiques. Dans le contexte actuel, les défis auxquels sont confrontés les individus et les États ne se limitent plus aux défis internes, mais incluent également des défis externes visant à éliminer les croyances musulmanes de toutes les manières possibles. Le *Mufti* doit donc maîtriser les enseignements de la religion et avoir recours à des preuves logiques et convaincantes pour défendre l'Islam contre ses détracteurs.

Le *Mufti* doit acquérir une connaissance précise des autres religions et de leurs principes de base afin de pouvoir défendre l'Islam et de réfuter les accusations portées contre lui. Cette exigence est encore plus importante pour ceux qui dirigent leurs *fatwas* vers l'élimination des doutes planant sur la vérité de l'Islam.

Enfin, le *Mufti* doit posséder une bonne connaissance des règles de l'argumentation et du débat. Bien que certains puissent considérer cette compétence comme une condition améliorative ou supplémentaire pour le *Mufti*, elle représente en réalité une obligation inévitable à notre époque

moderne. En effet, l'un des rôles principaux du *mufti* est de défendre ses *fatwas* et de démontrer leur véracité, surtout face à un opposant qui les réfute ou les contredit par la voie logique.

Il est impératif que le *mufti* possède une connaissance approfondie des objectifs de la charia, qui consistent en la compréhension de la sagesse, des significations et des finalités pour lesquelles la charia a été établie, afin de réaliser l'intérêt des serviteurs d'Allah. En effet, la connaissance de ces objectifs protège le *mufti* de tomber dans l'erreur et l'aide à éviter toute incohérence en émettant sa *fatwa*. L'incapacité à comprendre ces objectifs conduit souvent à se focaliser sur les détails au détriment des généralités, ce qui altère en quelque sorte les enseignements de la charia. De plus, cette connaissance permet au *mufti* de prendre en compte les conséquences de ses *fatwas* et de respecter le principe d'équilibre religieux entre avantages et inconvénients.

Il est également indispensable que le *mufti* possède une connaissance de base des sciences contemporaines, autant que possible, car cela lui permettrait de procéder à une interprétation raisonnable et une analyse précise des phénomènes, en particulier ceux psychologiques, sociaux, politiques, économiques et juridiques qui gèrent la vie de l'homme moderne. Bien qu'il soit reconnu que le *mufti* ait besoin de bien connaître la situation des gens et la réalité dans laquelle ils vivent, cette connaissance exige aussi une compréhension des principes de ces sciences qui aident le *mufti* à mieux comprendre la nature de l'homme et la réalité dans laquelle il vit, ce qui lui permet de bien traiter les différentes situations.

Comment un *mufti* peut-il émettre une *fatwa* sur des questions telles que l'avortement, la sélection du sexe du fœtus et d'autres sujets semblables s'il ne possède pas une certaine connaissance de ce que la science moderne a révélé sur les spermatozoïdes mâles et les ovules femelles, les gènes et les facteurs héréditaires, etc. ? Ces questions sont de nature scientifique et nécessitent une compréhension de la biologie et de la génétique contemporaines. Sans cette connaissance, il est impossible pour le *mufti* de formuler une opinion éclairée et pertinente sur ces questions importantes et complexes. Par conséquent, il est essentiel que les *muftis* acquièrent une compréhension de base des développements scientifiques pertinents afin de pouvoir émettre des *fatwas* en conformité avec les principes de la charia tout en prenant en compte les avancées de la science moderne.

Il est impératif que le *mufti* prenne connaissance des lois de l'État, plus particulièrement dans le domaine qu'il envisage d'aborder dans ses *fatwas*. En règle générale, les lois en vigueur dans les pays musulmans sont en accord avec les principes de la charia, sachant que toute loi qui ne va pas à l'encontre de la charia est considérée comme faisant partie de celle-ci. Par exemple, la Constitution égyptienne énonce que les principes de la charia islamique sont la source principale de la législation du pays. Il revient donc au *mufti* de s'abstenir de contredire les dispositions de la loi égyptienne dans ses *fatwas*, et de privilégier les avis religieux qui servent l'intérêt général et contribuent à réduire les divergences d'opinion.

La compétence technique :

Il existe un ensemble de compétences qui ont un impact sur l'art de la *fatwa* et que le *mufti* doit acquérir pour suivre la voie correcte dans son effort d'interprétation. Ces compétences permettent, en abordant une *fatwa*, de suivre une méthodologie scientifique solide et disciplinée. Ces compétences peuvent être divisées en trois types comme suit :

Le premier type : les compétences liées à l'interprétation et à la compréhension des textes et des preuves légales.

Le deuxième type : les compétences liées au *fiqh* de la réalité et à la perception des nouveautés.

Le troisième type : les compétences liées à la compréhension de la situation du demandeur de *fatwa*.

Nous présentons brièvement ces compétences sans entrer dans les détails.

Le premier type de compétences se rapporte à la maîtrise des textes et des preuves juridiques dans le cadre de leur compréhension et de leur interprétation.

L'aptitude à adapter les textes religieux à la réalité :

Le *mufti* doit acquérir une compréhension précise des textes, et cela ne peut être réalisé qu'en ayant une connaissance approfondie du contexte ainsi que des raisons et des circonstances. Cette connaissance s'avère importante pour déterminer avec précision l'objet et le sens de la parole dans son cadre juste, afin que le *mufti* ne soit pas abusé par une apparence trompeuse.

Les érudits ont souligné que pour bien comprendre le Coran, il est essentiel de connaître les raisons de sa Révélation, afin que le *mufti* ne tombe pas dans l'erreur de certains extrémistes, tels que les Kharijites, qui, sans preuve, ont appliqué à des musulmans des sentences coraniques condamnant les Polythéistes. Il en va de même pour la tradition prophétique, car la compréhension des raisons qui ont motivé la révélation d'un *hadith* est une exigence importante pour ceux qui cherchent à bien comprendre et à bien interpréter la *Sunna* qui renferme des détails et des particularités absentes du Coran.

En conséquence, le *mufti*, pour être compétent, ne doit pas se limiter à la lettre du texte, ignorant les implications et les contextes qui ont un impact sur la compréhension de la règle juridique. Sans cette approche, le *mufti* peut se tromper et s'éloigner de la sagesse de la loi islamique.

6. La compétence de pouvoir comprendre l'intention du Législateur :

Comprendre l'intention du Législateur est d'une importance capitale pour tout *mujtahid*, qu'il soit complet ou partiel, afin d'émettre un jugement approprié sur une question donnée. En effet, l'intention légale joue un rôle significatif dans l'orientation du jugement vers l'obligation, la recommandation, l'interdiction, la désapprobation, et ainsi de suite. Il est inadmissible que le jugement portant sur une nécessité soit formulé sous forme de recommandation. Par exemple, si une personne mourant de faim et ne trouvant que du porc demande l'autorisation d'en manger, la réponse serait : il est obligatoire d'en manger. Donc, il ne convient pas de dire : « Tu ferais mieux d'en manger. ».

7. La compétence d'appliquer les règles juridiques dans la compréhension des textes et l'extraction des jugements :

Les règles juridiques sont des principes fondamentaux de jurisprudence présentés de manière concise dans des textes constitutionnels contenant des dispositions législatives générales applicables aux situations qui relèvent de leur objet.

Les Ulémas ont pris conscience de l'importance des règles juridiques pour ceux qui cherchent à acquérir la capacité de *l'Ijtihād* et à atteindre le statut de *mufti*. A cet effet, l'Imam al-Qarāfī dit : « Ces règles sont d'une grande utilité en jurisprudence. Plus on les maîtrise, plus son statut de juriste est élevé, la

beauté de la jurisprudence est mise en évidence, les méthodes de la *fatwa* sont clarifiées, les savants rivalisent et les éminents se distinguent. Celui qui étudie les détails sans maîtriser les règles générales se perd dans les contradictions et les incertitudes, s'épuise à mémoriser des détails sans fin, épuise son âme et se décourage. En revanche, celui qui maîtrise le droit grâce à ses règles peut se dispenser de mémoriser la plupart des détails pour les inclure dans des catégories plus larges. Il peut alors résoudre les contradictions et les divergences, trouver les rapports entre détails et généralités[36]. ».

Le deuxième type de compétences porte sur ce qu'on appelle *fiqh* al-wāqi' (jurisprudence de la réalité) :

1. La compétence de consulter les experts, chacun dans son domaine :

Les experts possèdent l'expertise et la connaissance des faits, chacun dans son domaine ; ils sont capables de fournir des rapports sur ce qu'on leur demande dans leurs sciences ou leurs arts. Les médecins dans leurs différentes spécialités en matière de maladies et de questions médicales, les ingénieurs, les astronomes, les économistes, sont, entre autres, des facteurs principaux dans le processus de *fatwa*. Le recours aux experts pour réaliser les objectifs de la *fatwa* signifie que les experts de chaque domaine participent, en fonction de leur spécialisation, au processus de *fatwa* concernant l'événement ou la question qui leur est soumise. L'Assemblée de la jurisprudence islamique a considéré lors de sa dix-septième session que l'une des conditions de la *fatwa* était de consulter les experts dans différents domaines pour bien comprendre les questions soumises à l'examen, telles que celles médicales, économiques, etc.

L'Assemblée a appliqué lui-même cette méthode dans de nombreuses questions d'actualité, en consultant des médecins spécialistes pour comprendre la réalité de la vaccination artificielle et d'autres questions médicales. L'Assemblée a également consulté des experts économiques et bancaires, notamment dans certaines transactions controversées et bien compliquées.

Ce sujet a été abordé dans les écrits des érudits, dont la parole d'Al-Sarkhasī Al-ḥanafī dans al-Mabsūṭ : « Le recours à l'expertise est nécessaire comme énoncé dans ce verset : « Et interrogez ceux qui détiennent le savoir si vous ne savez pas[37] ! » (Coran, al-Naḥl, 43). ».

---

(36) Al-Qarafi. «Al-Furuq». Le Caire : Dar Al-Salām, 2007. Première édition, V. 1, p. 3.

(37) Al-Sarakhsi, Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Abī Sahl. "Al-Mabsut". Beyrouth : Dar Al-Ma'arif, 1414 AH – 1993, V. 13, p. 110.

2. *La compétence de prendre en compte les us et coutumes :*

La compétence d'être capable de considérer les différences de coutumes lors de l'émission de *fatwas* a été soulignée avec justesse par l'Imam al-Qarāfī dans son ouvrage al-Furūq. S'adressant à ceux qui occupent une position de premier plan dans l'émission de *fatwas*, il a dit : « Quoi qu'il y ait de nouveau dans les coutumes, il faut en tenir compte, et quoi qu'il y ait de dépassé, il faut l'abandonner et éviter de rester pour toujours figé sur les anciens écrits. Si quelqu'un de l'extérieur de votre province vous demande une *fatwa*, ne le guidez pas en fonction des coutumes de votre province, mais renseignez-vous sur les coutumes de sa région, donnez-lui une *fatwa* en fonction de cela, sans vous en tenir à vos coutumes et aux enseignements de vos propres livres. Se référer en tout cas à l'héritage transmis est une erreur voire une ignorance des objectifs approuvés par les savants anciens et contemporains. ».

Les érudits des écoles de *fiqh* ont souligné l'importance de la coutume en tant que fondement pour établir des règles et émettre des *fatwas*. À partir de cette observation, ils ont élaboré de nombreuses règles clarifiant le rôle de la coutume dans l'orientation des jugements. Ils ont ainsi affirmé que « Ce qui est accepté par la coutume possède une valeur équivalente à une preuve légale. », « Les pratiques approuvées par la coutume sont aussi considérables que celles approuvées par un texte religieux. », « La coutume a la même force des clauses contractuelles ou des dispositions légales. » ; « La coutume constitue une preuve contraignante. ».

Dans al-Fatāwah al-Hindyyah, on estime qu'il n'est pas permis à une personne ne connaissant pas l'usage local de donner des *fatwas* le contrariant. En conséquence, il incombe au *mufti* de s'enquérir de l'usage local du questionneur ainsi que de la signification des termes utilisés par les habitants de sa région. En ce qui concerne les coutumes, le *mufti* doit prendre en compte la nature des comportements et des transactions conclues entre gens. En effet, un ancien *mufti* avait pour habitude de se rendre chez les teinturiers afin de se renseigner sur leurs transactions et la manière dont ils les géraient. De même, un *mufti* moderne devrait se renseigner sur les transactions des gens dans leurs lieux de travail, leurs usines et leurs entreprises, afin de pouvoir formuler des *fatwas* justes et précises.

3. ***Prendre en considération le** fiqh **d'actualité et s'adapter à l'esprit de l'époque avec toutes ses contraintes :***

Le *mufti* compétent doit prendre en considération les mutations de la réalité environnante lorsqu'il se prononce sur un cas juridique. En effet, de nombreuses règles juridiques sont sujettes à l'influence des évolutions de la situation. Ainsi, les savants des écoles de *fiqh* ont émis des *fatwas* sur de nombreux sujets, contrairement aux imams fondateurs de leurs écoles. Ces derniers ont expliqué que cette différence de *fatwas* était due aux mutations temporelles et à la corruption des mœurs. S'ils avaient vécu à l'époque des savants tardifs et connu les mutations temporelles et les nouvelles situations des gens, ils auraient concordé avec les propos de leurs disciples. D'où on a établi cette règle juridique : « Il ne faut pas récuser les mutations de règles motivées par les changements de temps. ».

4. ***Prendre en compte les dispositions juridiques mises en vigueur par l'État :***

Le *mufti* doit s'abstenir de contredire les dispositions légales établies par l'Etat, pourvu qu'il sélectionne parmi les opinions juridiques celles qui servent l'intérêt général et éliminent la divergence d'opinions. Cette précaution est justifiée par le fait que le jugement du souverain est de nature à éviter les discordes, pourvu que les dispositions légales, prises dans leur ensemble, ne soient pas contraires à la charia.

5. ***La manipulation des outils et des technologies modernes :***

L'époque actuelle se distingue par l'apparition d'outils et de médias électroniques qui facilitent la recherche et la consultation, tels que les ordinateurs équipés de programmes avancés, les disques durs regorgeant de milliers d'ouvrages et de sources documentaires, ainsi que l'internet et ses instruments d'aide à la recherche tels que les bases de données et les moteurs de recherche. Ces dispositifs, parmi d'autres moyens de communication modernes, révolutionnent le processus d'acquisition de la connaissance.

L'Assemblée de jurisprudence islamique a formulé dans sa résolution numéro 104 (7/11) relative à l'exploitation des nouvelles circonstances, l'impératif pour les leaders en matière de jurisprudence de suivre les conditions de développement civil qui combinent l'intérêt pratique avec le respect des règles religieuses.

Le chercheur peut se prévaloir de ces outils pour s'en servir dans la recherche, pour appréhender la vérité de la question sur laquelle il se propose de statuer. Ces nouveaux moyens offrent également au chercheur l'opportunité de communiquer avec ses pairs dans tous les pays du monde.

Il est de rigueur de s'appuyer sur ces moyens à condition que certaines exigences soient satisfaites, parmi lesquelles figurent les suivantes :

1. Il incombe au chercheur de savoir comment manipuler ces moyens et s'en servir dans sa quête de la vérité.
2. Les sources d'information doivent être fiables et le chercheur doit être en mesure de les vérifier de la sorte :

Tout d'abord, elles doivent provenir d'une entité spécialisée reconnue pour son intégrité dans ce domaine. Elles doivent être recommandées par des experts témoignant de leur fiabilité et de leur exactitude dans leur intégralité.

3. Il ne faut pas se contenter exclusivement de ces nouveaux moyens et négliger les sources d'origine, car cela constituerait une violation des normes bien établies.

Les compétences liées à la compréhension de la situation du demandeur.

1. Prendre en compte l'intérêt du demandeur :

La charia, fondée sur la sagesse, repose sur la réalisation de l'intérêt légal. Le Législateur vise par elle à réaliser l'intérêt des gens en préservant leur religion, leurs âmes, leurs propriétés, leur dignité, etc.

L'imam Ibn al-Qayyim a distingué deux types de règles : celles qui ne varient pas en fonction des situations, des temps et des lieux, ni en fonction des efforts des imams, tels que le système des devoirs et celui des interdits. Ce type de règle ne change pas et ne contredit pas les efforts déployés à cet égard. Le second type de règles est celui qui varie en fonction des intérêts, des temps, des lieux et des circonstances, tels que les peines qui peuvent être adaptées en fonction des intérêts(38).

(38) Ibn Qayyim al-Jawziyyah, "Ighathat al-Lahfan fi Hukm Talaaq al-Ghadban". Beyrouth, Liban : Maktabat Farqad al-Khani, 1988. Deuxième édition. Pages 330-331. (1408 AH)

2. *Considérer les conséquences lors de l'émission d'une fatwa :*

Prendre en compte les conséquences des actions est exigé dans l'émission de *fatwas*. Depuis des temps immémoriaux, les érudits ont exigé cette compétence, soulignant son rôle essentiel dans la discipline de la *fatwa* et la sûreté des jugements. A cet effet, l'imam al-Shāṭibī dit : « Prendre en compte les conséquences d'un avis religieux est conçu comme une norme juridique et le *mufti* ne doit émettre une *fatwa* qu'après en avoir examiné les conséquences[39]. »

Par conséquent, la sagesse n'exige pas du *mufti* une application automatisée des lois sans prendre en compte les implications potentielles qui pourraient nuire aux objectifs légitimes. Le *mufti* doit plutôt se fonder sur le principe de la considération des résultats réels ou potentiels. Il arrive que l'action puisse être autorisée, mais déconseillée en raison des dommages qu'elle pourrait causer.

En négligeant les conséquences et des implications de sa *fatwa*, le *mufti* risque de porter préjudice à la charia et à la société toute entière. Combien de *fatwas* ont été émises sans considération des conséquences, entraînant la violation des interdits et l'effondrement de communautés entières !

3. *Opter pour le choix facile ou le choix moins facile en fonction de la situation du demandeur :*

L'une des compétences essentielles que doit posséder le *mufti* est celle de bien comprendre la situation du demandeur et de lui prodiguer des conseils conformes à sa propre situation. À cet égard, le *mufti* endosse le rôle d'un médecin traitant. S'il estime nécessaire de donner un avis rigoureux même s'il contredit l'avis religieux mis en vigueur, il peut le faire pour réaliser l'intérêt du demandeur. Ceci est prouvé par ce que Nawawī a rapporté dans son traité sur les Bonnes Manières en matière de *fatwa*, où Ibn Abbās (qu'Allah soit satisfait de lui) fut interrogé sur la repentance du meurtrier. Sa réponse fut sans équivoque : « Il n'y a pas de repentance pour lui. ». Cependant plus tard, à la même question, sa réponse fut différente : « Il y a repentance pour lui. ». Ibn Abbās s'est justifié en disant : « Dans les yeux du premier, j'ai vu sa détermination de tuer, j'ai donc dû l'en empêcher, tandis que le second est venu plein de regret après avoir commis le meurtre et je n'ai pas aimé faire naître en lui le désespoir de la miséricorde d'Allah[40]. ».

---

(39) Al-Shāṭibī, «Al-Muwāfaqāt». Riyad, Arabie saoudite : Dar Ibn A'fan, 1997. Première édition. V. 5, pp. 177-178.

(40) Al-Nawawi. «Adab al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti». Damas : Dar al-Fikr, 1408 AH - 1988 CE. Première édition, p. 56.

Alors, le *mufti* doit adopter une certaine approche dans ses réponses aux demandes posées. Il devrait présenter au demandeur les textes évidents du Livre et de la *Sunna* correspondants au cas en question. Pourtant, si le cas en question exige la facilité, comme pour la personne victime d'obsessions, le *mufti* doit pencher pour la levée de la gêne et de l'embarras même en se référant à des textes moins évidents. Par exemple, pour le pécheur repentant mais méfiant et très hésitant, le *mufti* doit lui rappeler la grandeur de la miséricorde d'Allah et Sa disposition à pardonner à ceux qui se repentent sincèrement, croient en Lui et accomplissent de bonnes actions, afin de dissiper ses craintes quant à l'acceptation de son repentir par Allah.

4. Faciliter les informations au demandeur :

Les érudits insistent sur le fait que la *fatwa* doit être facilement compréhensible pour celui qui la demande, car une présentation claire et accessible facilite la compréhension des règles juridiques qui y sont exposées et, par conséquent, favorise leur acceptation. A cet effet, l'imam al-Nawawī a affirmé : « Si le demandeur d'avis éprouve des difficultés à comprendre, le *mufti* doit faire preuve de patience et le traiter avec bienveillance en lui démontrant la réponse. ».

Dans l'optique de faciliter la présentation des informations aux demandeurs d'avis religieux, il est nécessaire de les prémunir des détails des questions controversées qui pourraient les distraire et les faire croire qu'ils ont le choix entre différentes opinions. De nombreux juristes ont émis des avertissements à ce sujet.

A ce propos, Ibn Taymyah dit : « Il est impératif de commander aux gens de se conformer aux commandements religieux et au consensus, et de les empêcher de se plonger dans les détails qui divisent et différencient, car la division et la discorde sont condamnées par Allah et Son Prophète. ».

De plus, le *mufti* doit être attentif aux propos des demandeurs et présenter sa réponse dans un style approprié à chacun ; car les personnes ont des cultures différentes et des façons distinctes de recevoir les informations. Le *mufti* doit être conscient de cette vérité afin d'éviter de causer des difficultés aux gens en raison de leur incapacité à comprendre les règles juridiques spécialisées qui leur sont présentées.

5. Trouver une issue religieuse au demandeur pour lui éviter le péché.

L'une des compétences essentielles du *mufti* consiste à guider le demandeur vers les solutions admises qui le préservent des péchés. En effet, si le *mufti* déclare interdit un acte sans chercher une alternative légale, le demandeur se retrouvera certes dans l'embarras. A cet effet, Ibn al-Qayyim estime que le *mufti*, en proposant une alternative légale, ferme la porte de l'Illicite et laisse ouverte cette du Licite. Cette démarche, précise-t-il, ne peut être accomplie que par un savant sincère, compatissant et pieux qui a bien appris la science religieuse. Les savants, estime-t-il, sont comme des médecins : le bon médecin protège son patient de tout ce qui pourrait lui nuire et le guide vers le bon remède. Il est rapporté, indique-t-il, dans un *hadith* authentique que le Prophète (PSL) dit : « Allah n'a jamais envoyé un Prophète sans lui conférer l'impérieuse mission d'éclairer sa communauté sur les choix les plus bienfaisants à leur égard, tout en les avertissant des périls inhérents aux décisions qu'ils pourraient prendre. ».

La spécialisation en *fatwa* :

Le monde actuel est caractérisé par une évolution sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Les questions financières contemporaines, telles que les assurances, les actions et les obligations, les transactions bancaires, ainsi que d'autres questions économiques, ont eu un impact sur la communauté musulmane. Par conséquent, il est obligatoire d'élaborer des *fatwas* et d'entreprendre des efforts continus pour suivre leur développement.

De même, les questions médicales avancées, telles que la preuve de la filiation, l'empreinte génétique, l'analyse de l'ADN, le clonage des cellules, ainsi que d'autres questions médicales, exigent également une expertise et une attention particulières.

Les minorités musulmanes dans les pays occidentaux sont également confrontées à des problèmes relatifs à l'acquisition de nationalités, à l'adhésion aux armées non-musulmanes, au recours à leurs tribunaux pour résoudre leurs conflits familiaux, ainsi qu'à d'autres questions, ce qui exige des efforts de réflexion pour les bien comprendre et les adapter par la suite aux principes de la charia.

Les avancées en matière de criminalité et de systèmes judiciaires, incluant l'adoption de nouvelles méthodes de preuve et d'exécutions modernes,

nécessitent une expertise permettant de formuler des jugements juridiques en accord avec les principes de la charia.

De plus, les évolutions dans les pratiques religieuses, telles que les problèmes liés au pèlerinage, notamment l'expansion d'al-Mas'à et l'élargissement du temps de lapidation, exigent aussi des efforts pour trouver des solutions en accord avec les principes de la charia. Toutes ces questions contemporaines requièrent des experts dans leurs domaines respectifs, ainsi qu'une compréhension approfondie et une bonne adaptation aux principes de la charia.

Le concept de spécialisation en *fatwa* :

En effet, l'Islam accorde une grande importance à la spécialisation et la considère comme une valeur bénéfique pour la société. Le Coran recommande de solliciter l'avis des spécialistes et des experts concernant les problèmes relevant de leurs domaines de spécificité : « Demandez aux Gens du Rappel (savants) si vous ne savez pas. ». (Coran, al-Naḥl, 43).

En étudiant la *Sunna*, on peut constater que le Prophète Muḥammad confiait à chaque compagnon une fonction ou une tâche spécifique, en fonction de ses aptitudes et de ses compétences. Dans un *hadith* rapporté par Anas Ibn Mālik, le Prophète dit : « Le plus miséricordieux envers ma communauté est Abū Bakr ; le plus fort en religion est 'Umar, le plus pudique est 'Uthmān ; le plus juste est 'Ali, le plus versé dans le livre d'Allah est Ubayy Ibn Ka'b ; le plus compétent en matière de licite et d'illicite est Mu'ādh Ibn Jabal ; le plus habile en matière d'héritage est Zayd Ibn Thābit. Chaque communauté a un confident ; sachant que le confident de cette communauté est Abū 'Ubaydah Ibn al-Jarrāḥ(41). ».

En somme, la spécialisation est considérée comme une valeur importante dans l'Islam et est encouragée dans tous les domaines de la vie. Dans Fatḥ al-Bārī, on dit : « Le Prophète, dans sa grande sagesse, a distingué chaque compagnon éminent par une vertu particulière, comme la pudeur attribuée à 'Uthmān et la justice attribuée à Ali, entre autres(42). ».

(41) Rapporté par al-Tirmidhī, hadith n°3791.

(42) Ibn Rajab al-Hanbali, «Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari». Médine : Maktabat al-Ghuraba' al-Athariyyah, 1996. Première édition, V. 7, p. 93.

Le Prophète a reconnu et apprécié les compétences et connaissances de ses compagnons, ainsi que leur potentiel, ce qui a influencé ses choix éclairés. Lorsque nous nous spécialisons dans un domaine qui correspond à nos talents, cela augmente nos chances de réussite, d'innovation et de créativité. La spécialisation authentique nous permet d'exploiter pleinement nos capacités et apporte des avantages significatifs.

Reprocher aux non-spécialistes :

L'un des aspects de la prédication de l'Islam consiste à encourager la spécialisation et à réprimander les non-spécialistes, tout en leur déniant toute action dénuée de connaissance. Cette attitude préventive est justifiée par le fait que l'ignorance peut causer des dommages matériels et humains considérables. Dans certains cas, elle peut même entraîner une compensation pour les pertes subies.

Il est rapporté dans un *Hadith* que des individus non spécialisés ont émis une *fatwa* pour un homme blessé, ce qui a malheureusement provoqué sa mort. À ce sujet, le Prophète a exprimé sa colère envers eux, en déclarant : « Ils l'ont tué ! Qu'Allah les tue ! Si seulement ils avaient cherché le savoir ! Le remède pour l'ignorance réside simplement dans la quête du savoir… ». A cet effet, Ibn Raslān dit : « Cela démontre que l'ignorance est un mal chronique qui nécessite d'être traitée et que le remède réside dans le fait d'interroger les savants. Aucune maladie n'est plus pernicieuse que l'ignorance, comme le souligne ce verset coranique : « Interrogez donc les gens du savoir si vous ne savez pas(43). ».

Dans un autre *hadith*, le Prophète dit : « Celui qui applique une *fatwa* prononcée par un faux savant, le péché ne retombe que sur ce dernier(44). ».

Dans un *hadith* rapporté par Abū Dāwūd et d'autres, le Prophète dit : « Quiconque exerce l'art de la médecine sans avoir été dûment reconnu comme médecin sera tenu responsable de ses erreurs.(45). ». Selon ce *hadith*, si une personne non-spécialiste en médecine exerce cette profession et que sa pratique entraîne des dommages pour le patient, elle sera tenue responsable en premier lieu.

(43) Al-Khattabi "Ma'alim al-Sunan : Sharh Sunan Abī Dawud". Alep : Al-Matba'ah al-'Ilmiyyah, 1932 CE - 1351 AH. Première édition V. 2, p. 644.

(44) Rapporté par Ibn Majah, hadith n° 53.

(45) Rapporté par Abū Dawud, hadith n°4586.

Par analogie, toute personne exerçant une profession ou un métier sans en maîtriser suffisamment les connaissances est tenue responsable des préjudices qu'elle peut causer. Ibn Raslān soutenait que celui qui pratique sans droit la médecine en utilisant des méthodes pouvant souvent entraîner le décès de ses patients ou occasionner des dommages à leurs corps serait tenu responsable de tous les préjudices qu'il causerait... ».

Ma'mar rapporte qu'Al-Zuhrī dit : « Si le barbier, le guérisseur ou le circonciseur se livre à leur métier sans démontrer une maîtrise adéquate et cause du tort à autrui, ils seront considérés comme ayant dépassé les limites qui leur étaient imparties et ils devront assumer la responsabilité de leurs actes. ».

L'importance de la spécialisation en matière de fatwa *contemporaine.*

La spécialisation s'est imposée comme une caractéristique essentielle de notre époque, en raison de la prolifération des domaines de connaissance, des demandes multiples et des circonstances géographiques et temporelles variées. Depuis longtemps, les érudits ont mis en avant l'importance de la spécialisation dans les sciences. Al-Khalīl Ibn Aḥmad Al-Farahidi (mort en 170 de l'Hégire) dit : « Si tu aspires à être un érudit, spécialise-toi dans une discipline du savoir, et si tu souhaites être un lettré, emprunte le meilleur de chaque domaine ! ». Abū 'Ubayd Al-Qāsim Ibn Salām (mort en 224 de l'Hégire) ajouta : « À chaque fois que je m'engage dans un débat avec un homme qui a acquis une multitude de connaissances, je ressors vainqueur. En revanche, je ne remporte pas une joute argumentative contre un homme dévoué à une seule discipline. »

Ces paroles mettent en lumière l'importance de se consacrer à une discipline spécifique plutôt que de chercher à maîtriser l'ensemble des sciences. Elles soulignent également que chaque science est semblable à une mer dont les profondeurs ne peuvent être atteintes que par ceux qui consacrent leur existence à son exploration incessante.

À notre époque, les sciences se sont diversifiées, et chaque discipline s'est complexifiée par rapport aux temps passés. Afin de s'engager dans le processus d'*Ijtihād*, il est donc essentiel d'acquérir un niveau de connaissances adéquat ainsi qu'une compréhension approfondie des objectifs de la charia, du *fiqh* et de ses principes fondamentaux. Ainsi, il est primordial de ne pas accorder à quiconque la permission de pratiquer *l'Ijtihād* sans qualifications ni contrôle.

Cependant, une fois qu'un individu a atteint un tel niveau de connaissances, rien ne l'empêche de se spécialiser dans un domaine spécifique du *fiqh*, tandis que d'autres se spécialisent dans d'autres domaines. En effet, certains ont consacré leurs écrits aux questions liées à la sphère privée, d'autres se sont penchés sur la zakat, tandis que certains autres se sont focalisés sur l'économie islamique, et ainsi de suite.

L'influence de la spécialisation sur la concrétisation de l'intégration.

Dans notre ère actuelle, marquée par les progrès scientifiques et la complexité de la vie contemporaine, les disciplines des sciences islamiques ont proliféré à tel point qu'il est désormais impossible de les embrasser toutes, voire même toutes les branches d'une seule science.

Indubitablement, les sciences islamiques s'entrelacent de manière étroite, sans qu'aucune ne puisse s'affranchir de ses consœurs. Elles tirent leur essence des textes coraniques et de la *Sunna*, s'entremêlant inextricablement, partageant de multiples domaines d'étude et de jugement. Chacune de ces sciences se révèle ainsi indispensable, apportant une contribution substantielle et achevant les autres dans leur quête de connaissance.

À titre d'exemple concret, l'étude de la jurisprudence islamique et la clarification de ses questions et de ses jugements nécessitent inévitablement une clarté dans l'interprétation des textes du Coran et de la *Sunna*, en comprenant pleinement leurs significations et leurs termes spécifiques. La science du *fiqh* est donc tributaire de l'exégèse, des sciences coraniques, de la *Sunna*, de la langue arabe et des fondements de *fiqh*.

Il convient de souligner que les progrès scientifiques jouent un rôle d'une importance tout aussi capitale dans l'évaluation des actes des croyants. À titre illustratif, les avancées dans le domaine des sciences médicales ont favorisé des modifications à entreprendre en matière de jugements portant par exemple sur les menstruations, la grossesse, le jeûne, etc.

Les spécialités islamiques ainsi que les diverses spécialités de la connaissance humaine se déploient en un système harmonieux où chaque domaine se nourrit mutuellement et ne peut se passer des autres. Grâce à leur interconnexion et à leur échange constant de questions et de jugements, une juste compréhension de l'Islam prend forme, illuminant ainsi le chemin de la vraie connaissance.

Le rapport entre** l'Ijtihād **contemporain et la spécialisation.

De nos jours, l'impérieuse nécessité de *l'Ijtihād* se fait sentir plus intensément qu'autrefois. Il est impératif de réactualiser *l'Ijtihād* et d'en extraire des règles juridiques à partir de preuves exhaustives. Cette nécessité découle des mutations survenues dans les réalités contemporaines, où les questions diffèrent grandement de celles qui étaient abordées dans les ouvrages de jurisprudence. Les transactions ont changé et pris de multiples formes, incluant des types qui n'avaient jamais existé auparavant et qui sont étroitement liés à la vie pratique, tant sur le plan économique que social et politique.

La satisfaction des exigences de *l'Ijtihād* ne représente pas une tâche insurmontable, surtout si nous embrassons l'idée d'un *Ijtihād* spécialisé. En effet, nous pouvons bénéficier d'un héritage juridique précieux et des immenses efforts déployés par les érudits pour enrichir le domaine du *fiqh*. Les savants contemporains se trouvent dans une position privilégiée, étant plus conscients que leurs prédécesseurs grâce à la profusion d'ouvrages, à la facilité d'accès aux sources d'information, aux outils modernes qui facilitent le processus de recherche et à la communication instantanée avec leurs pairs.

De nos jours, le processus d'*Ijtihād* ne saurait reposer sur les épaules d'un seul individu, mais doit être confié à des institutions où ses membres œuvrent de concert pour éclairer les jugements de *fiqh* relatifs aux questions qui se posent. Cette impérieuse nécessité met en exergue le concept de la fragmentation de *l'Ijtihād*, où la collaboration et la complémentarité des acteurs sont essentielles afin de parvenir à une compréhension approfondie des enjeux juridiques.

La fragmentation de** l'Ijtihād **et le principe de spécialisation.

L'effort intellectuel basé sur la spécialisation a captivé l'attention des érudits du domaine du *fiqh*. En effet, il est possible de se spécialiser dans un domaine spécifique du *fiqh*, ce qui permet d'exercer un effort d'interprétation ciblé dans ce domaine afin d'aboutir à une *fatwa* appropriée pour le cas en question. Cela est connu sous le nom d'*Ijtihād* partiel, qui se distingue de *l'Ijtihād* absolu où le *mufti* possède une compétence étendue dans tous les domaines du *fiqh* et l'application de ses fondements.

Le terme « absolu » dans le contexte de *l'Ijtihād* est employé par les érudits pour exprimer une signification particulière. Il fait référence à un *mufti* qui est pleinement autonome dans sa capacité à déduire les jugements juridiques, c'est-à-dire qu'il n'a pas besoin de consulter d'autres *muftis*, mais déploie plutôt ses propres efforts conformément aux fondements qu'il a établis lui-même. Dans ce sens, il est appelé « *mufti* indépendant », se distinguant ainsi du *mufti* partiel dont l'effort est limité ou nécessite d'être complété par d'autres.

En résumé, la division de *l'Ijtihād* et son rapport avec la spécialisation sont des enjeux d'une grande importance dans le domaine du *fiqh*, et méritent donc d'être étudiés attentivement.

L'importance de *l'Ijtihād* ***partiel dans notre monde moderne :***

1. Les ulémas contemporains qui se consacrent à l'exercice de *l'Ijtihād*, sont souvent reconnus comme étant incapables d'embrasser toutes les questions du *fiqh*. La plupart d'entre eux possèdent des compétences spécifiques dans des domaines particuliers tels que l'économie, les transactions financières, la médecine, la politique islamique ou encore les relations internationales. Ainsi, ces juristes sont diligents et experts dans leur domaine de spécialisation. En conséquence, les érudits ont convenu que la première exigence pour ceux qui assument la responsabilité de *l'Ijtihād* dans les assemblées de jurisprudence contemporaines est d'être un *mujtahid*, c'est-à-dire un expert dans l'interprétation du droit islamique. Pour répondre à cette condition, le *mujtahid* contemporain doit au moins satisfaire aux exigences minimales de *l'Ijtihād* dans le domaine de son expertise. Il n'est pas nécessaire qu'il remplisse les critères de *l'Ijtihād* absolu, car cela ne lui conférerait pas le statut de *mujtahid* au sens absolu, ni dans sa totalité ni partiellement.

Vérifier donc les conditions de *l'Ijtihād* partiel est donc une exigence indispensable pour attester de la validité de l'effort d'interprétation du juriste contemporain. Cependant, il convient de souligner que cette vérification ne vise pas la perfection, car les critères de *l'Ijtihād* absolu sont aujourd'hui conçus comme des exigences de perfection et non de validité et dont le non-respect ne doit pas empêcher d'intégrer les assemblées de jurisprudence contemporaines.

Si *l'Ijtihād* n'était reconnu que dans le cadre du *mujtahid* absolu, les efforts d'interprétation de la plupart des membres de ces assemblées seraient considérés comme nuls et non avenus, en particulier lorsqu'ils sont de nature novatrice, comme c'est souvent le cas dans leurs avis concernant les problématiques modernes. Par conséquent, *l'Ijtihād* partiel est autorisé en tant que moyen de rectifier les opinions invalides et de remédier aux lacunes de *l'Ijtihād* absolu.

2. La perfection de la charia et sa pertinence intemporelle sont clairement manifestées par sa capacité à s'adapter aux nouvelles réalités de chaque époque. *L'Ijtihād*, en tant que fondement de la validité de la charia à travers les âges et les lieux, revêt une importance capitale. Si l'on rejette la validité des efforts d'interprétation des *Mujtahids* contemporains en raison de l'illégitimité présumée de *l'Ijtihād* partiel et de l'absence des *Mujtahids* absolus, cela implique une faille dans la charia elle-même, ainsi qu'une incapacité de cette dernière à accompagner les évolutions modernes par des jugements et des orientations appropriés. Et par conséquent, la validité de *l'Ijtihād* partiel pour préserver la pérennité de la charia jusqu'au jour du Jugement dernier est incontestablement établie.
3. Dans cette ère où la rareté du *mujtahid* absolu, capable d'exercer *l'Ijtihād* dans tous les domaines de la charia et de ses questions, se fait sentir, il est essentiel de proposer une alternative. Cette alternative se compose d'un groupe de *mujtahid* spécialisés, qui, en travaillant ensemble, sont en mesure d'exercer ce type d'*Ijtihād*. Chacun de ces experts en jurisprudence est compétent pour exercer *l'Ijtihād* dans un domaine spécifique, de sorte qu'en unissant leurs forces, ils forment dans l'ensemble un *mujtahid* absolu, capable d'exercer *l'Ijtihād* dans toutes les facettes de la jurisprudence. En d'autres termes, ce que certains *mujtahid* ne peuvent accomplir dans un certain domaine, d'autres *mujtahid* spécialistes en la matière sont en mesure de le faire.

Parmi les éminents *Mujtahid* spécialisés des Assemblées de *fiqh* et autres, certains se distinguent dans l'étude approfondie des transactions et de l'économie islamique, sans pour autant maîtriser les subtilités des statuts personnels. D'autres se sont élevés au rang d'experts dans le domaine du statut personnel, mais ne possèdent pas une maîtrise équivalente dans les autres domaines du *fiqh*. Cependant, en réunissant ces *Mujtahid* spécialisés, dont les compétences et les connaissances embrassent une large

gamme de sujets juridiques, il est envisageable de créer un *Mujtahid* absolu, doté de la capacité d'exercer *l'Ijtihād* dans tous les domaines du *fiqh*. Cette approche ingénieuse permet ainsi de combler le déficit ou l'absence d'un tel *Mujtahid*, en exploitant harmonieusement les forces complémentaires des spécialistes.

4. Faciliter l'exercice de *l'Ijtihād* partiel pour ceux qui ne possèdent pas la capacité d'entreprendre *l'Ijtihād* absolu est une étape préliminaire vers l'accomplissement ultime de *l'Ijtihād* absolu.

En second lieu, la quête de *l'Ijtihād* partiel conduit souvent à la recherche de *l'Ijtihād* absolu, car ceux qui atteignent un niveau élevé de connaissance aspirent généralement à transcender les limites. Ceux capables d'exercer *l'Ijtihād* dans un domaine particulier tendent souvent à chercher à maîtriser un deuxième, puis un troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'ils soient aptes à embrasser tous les domaines. C'est ainsi que le *mujtahid* absolu émerge, atteignant l'apogée de la maîtrise dans toutes les facettes du savoir juridique.

5. À notre époque, il est commun d'observer que certaines personnes sont dotées d'une expertise particulière dans un domaine spécifique du savoir et qu'elles ne possèdent pas de compétence équivalente dans d'autres domaines. Il est donc judicieux d'exploiter leurs talents et leurs énergies plutôt que de les gaspiller. Il serait injuste de priver la science des contributions de ces personnes en les empêchant d'exercer leur expertise dans les domaines de la jurisprudence et de ses diverses problématiques.

Même s'il y a des *muftis* capables d'exercer *l'Ijtihād* dans tous les domaines du *fiqh*, ils excellent davantage dans un domaine spécifique par rapport à d'autres domaines. A cet effet, il convient de rappeler les paroles du Prophète (paix et bénédictions sur lui), selon lesquelles chaque communauté possède un Confident et le confident de cette communauté est Abū 'Ubaydah Ibn al-Jarrāḥ. Ainsi, il est primordial de ne pas sous-estimer les compétences et les capacités de chaque individu, et de les mettre à profit pour le bien-être de la communauté dans son ensemble.

6. Il est reconnu que plus une question est complexe, plus il est essentiel de confier son examen à un groupe de spécialistes compétents. Face à la rapide évolution et à la complexité croissante des développements de notre époque, il devient impératif d'établir des conseils de *fiqh* afin

d’aborder collectivement les questions relatives aux transactions financières, à l’économie, à la médecine, à la politique légale et à bien d’autres domaines. En adoptant cette approche, ces conseils seront en mesure de couvrir tous les aspects de la vie, en fournissant des interprétations équilibrées et adaptées aux exigences de notre société contemporaine.

De nos jours, la subdivision de *l’Ijtihād* doit être considérée comme une forme avancée de spécialisation. Les *mujtahid*, qui possèdent les compétences nécessaires pour exercer *l’Ijtihād*, se spécialisent désormais dans des domaines spécifiques du droit islamique. Cela permet de regrouper les *mujtahid* en groupes spécialisés, où chacun se consacre à l’étude approfondie d’un chapitre particulier de la jurisprudence ou à l’analyse des questions contemporaines qui se posent. Cette approche permet ainsi d’apporter une expertise pointue et ciblée, favorisant une meilleure compréhension et application du droit islamique dans les domaines spécifiques qui nécessitent une attention particulière.

La *fatwa* collective et son fondement juridique :

La pratique de la *fatwa* collective ne date pas d’hier ; en réalité, elle remonte à l’époque des compagnons du Prophète (paix et bénédictions sur lui), qui la considéraient comme une méthode efficace pour parvenir à des *fatwas* justes. En rassemblant plusieurs personnes pour réfléchir et débattre ensemble afin d’aboutir à une réponse correcte, les risques d’erreur et de partialité individuelle sont réduits. Ibn Ḥamdān a d’ailleurs souligné l’importance de consulter des jurisconsultes vertueux et de débattre avec eux pour parvenir à une *fatwa* éclairée, même si ces jurisconsultes sont moins compétents et ne suivent pas scrupuleusement l’exemple du Prophète (paix et bénédictions sur lui) et des pieux prédécesseurs. Cette approche témoigne de l’importance accordée à la recherche collective de la vérité et à la consultation mutuelle dans le processus de prise de décision juridique(46).

La méthode de consultation pour émettre des *fatwas* était profondément enracinée dans l’esprit des pieux prédécesseurs, qu’Allah les bénisse, et ils l’ont mise en pratique de manière exemplaire, comme en témoignent les récits transmis. Les illustres compagnons tels qu’Abū Bakr, ‘Umar et les autres califes bien-guidés ont scrupuleusement suivi cette approche. Al-Bayhaqī

(46) Ibn Ḥamdān. “Sifat al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti”. Beyrouth : Al-Maktab al-Islami, 1397 AH (1977 CE). Troisième édition, p. 58.

rapporte dans son recueil de *hadiths* d'après Maymūn Ibn Mahrān qui dit : « Lorsqu'une dispute était portée devant Abū Bakr, il commençait par examiner le Livre d'Allah. S'il y trouvait une réponse, il la donnait. S'il ne trouvait pas de réponse, il cherchait alors si le Prophète (paix et bénédictions sur lui) avait laissé une *Sunna* à ce sujet. S'il était informé de l'existence d'une *Sunna*, il la suivait. Mais s'il n'en avait pas connaissance, il sortait et consultait les musulmans en disant : « On m'a soumis telle et telle question. J'ai examiné le Livre d'Allah et la *Sunna* du Messager d'Allah (paix et bénédictions sur lui), mais je n'ai trouvé aucune directive à ce sujet. Sauriez-vous si le Prophète d'Allah (paix et bénédictions sur lui) a émis une décision concernant cela ? », et les gens répondaient parfois : « Oui, il a émis une décision à ce sujet. ». Alors, Abū Bakr suivait alors le jugement du Messager d'Allah (paix et bénédictions sur lui). ». Ces récits illustrent clairement l'importance accordée par nos pieux prédécesseurs à la consultation, à la recherche de la vérité et à la volonté de suivre les enseignements du Prophète (paix et bénédictions sur lui) dans le processus d'émission des *fatwas*.

Ja'far relate les propos d'Abū Bakr, qu'Allah Soit Satisfait de lui, qui s'exprimait ainsi : « Louanges à Allah qui a choisi parmi nous ceux qui préservent les enseignements de notre Prophète (paix et bénédictions sur lui). ». Toutefois, lorsque se présentait une situation où il éprouvait des difficultés à trouver une réponse, Abū Bakr convoquait les chefs et les érudits de la communauté musulmane pour les consulter. S'ils parvenaient tous à un consensus unanime sur une question donnée, il émettait alors une décision en conformité avec ce consensus. Ces paroles reflètent la sagesse et la détermination d'Abū Bakr à s'appuyer sur la consultation et la collaboration avec les éminents savants et les chefs de la communauté, afin de garantir la préservation des enseignements du Prophète (paix et bénédictions sur lui) dans l'émission des *fatwas*.

La *fatwa* collective et l'idée de spécialisation :

Face à l'ampleur complexe des enjeux contemporains, l'adoption de la *fatwa* collective se révèle être une voie éminemment sage pour faire face à ces défis, en réunissant l'expert spécialisé dans un domaine spécifique avec le *mufti* afin d'explorer de manière minutieuse la question posée. La *fatwa* collective se présente ainsi comme une approche des plus judicieuses pour répondre aux intrications délicates des *fatwas* contemporaines, notamment celles qui exigent une expertise pointue, en impliquant la constitu-

tion de groupes de *muftis* de haute qualité, chacun maîtrisant son propre domaine spécifique. Ainsi, la *fatwa* collective repose sur le concept d'*Ijtihād* partiel, qui permet une analyse approfondie des problématiques complexes en mobilisant les compétences spécialisées des experts. Cette approche favorise une prise de décision avertie, émanant d'un consensus éclairé et équilibré entre les spécialistes.

La *fatwa* fondée sur l'avis d'experts, chacun dans son domaine respectif.

Les « experts » auxquels nous faisons référence sont des autorités spécialisées dans des domaines autres que les sciences religieuses, dont nous avons besoin pour éclaircir certains aspects importants sur lesquels repose le jugement religieux. Par exemple, nous consultons des médecins pour déterminer si l'état de santé d'un individu le dispense de jeûner ou non. De même, nous sollicitons l'avis de chimistes et de pharmaciens avant d'émettre une *fatwa* portant sur un produit ou un certain médicament. Nous nous tournons aussi vers des astronomes pour l'observation de la nouvelle lune. Ces experts constituent une référence précieuse pour les juristes membres des conseils de *fatwa*, car leurs observations éclairent bon nombre d'avis religieux. Il convient de souligner que ces experts ne jouent pas le rôle de juges en matière de décisions religieuses qui relèvent uniquement du domaine juridique. Leur rôle se limite plutôt à apporter des éclaircissements dans leur domaine de spécialisation, qui servent de fondement aux décisions religieuses prises par les membres du conseil de *fatwa*.

L'organisation de la *fatwa* :

Les temps ont changé et l'improvisation qui autrefois gouvernait les mouvements de la société ne peut plus satisfaire les besoins actuels, étant donné l'évolution de la vie et la complexité des relations. Par conséquent, toutes les institutions de la société ont besoin d'une réglementation précise pour les orienter. La *fatwa* ne fait pas exception à cette règle, car elle est profondément influencée par son environnement et interagit avec celui-ci. Ainsi, elle nécessite également d'être encadrée de manière adéquate, ce qui peut être détaillé selon les points suivants :

Comment identifier les critères permettant d'évaluer les compétences d'un mufti *:*

1. L'attestation ou la certification :

Dans les temps anciens, les éminents savants ont abordé les critères permettant de constater la compétence d'un *mufti*. Ils ont recommandé aux demandeurs d'en prendre conscience pour savoir à qui s'adresser pour obtenir des réponses à leurs questions. Cependant, ces critères sont aujourd'hui en besoin d'actualisation pour correspondre à notre époque contemporaine. De ces critères, on peut mentionner « l'attestation » qui est considérée dans la jurisprudence islamique comme l'une des preuves les plus fiables. A cet effet, l'imam Mālik Ibn Anas dit : « Je n'ai jamais émis de *fatwas* jusqu'à ce que soixante-dix témoignent de ma compétence(47). ».

On rapporte les paroles éminentes de cet illustre imam de La Mecque qui affirme solennellement n'avoir jamais émis de *fatwa* sans préalablement se renseigner auprès de personnes plus compétentes que lui, afin de déterminer sa compétence en la matière. Ainsi, il sollicita l'avis éclairé de Rabī'ah et de Yaḥyà Ibn Sa'īd, qui lui confirmèrent sa compétence à émettre des *fatwas*.

En effet, dans l'Islam, l'attestation ne peut être faite que par des individus qui possèdent une connaissance de la situation de la personne concernée, conformément à ce qui est énoncé dans le Saint Coran : « Nous ne faisons témoignage que de ce que nous savons. Et nous n'étions aucunement informés de l'inconnu. » (Coran, Yūsūf, 81).

Dans un *hadith* attribué à Ibn Abbās et rapporté par Al-Hakim et Al-Bayhaqi, le Prophète (paix et bénédictions soient sur lui) fut interrogé sur le témoignage, à quoi il répondit : « Témoigne de ce qui est aussi évident que le soleil sinon abstiens-toi de parler ! ».

Voici les conditions de témoigner de la compétence d'un *mufti* :

1. En premier lieu, l'attestation doit être donnée par des érudits reconnus pour leur savoir et leur piété.
2. Il est essentiel que le nombre d'érudits soit considérable, de telle manière qu'il soit hautement improbable qu'ils puissent tous se mettre d'accord sur une erreur dans le jugement porté sur la personne et ses

(47) Al-Khatib al-Baghdadi. "Al-Faqih wa al-Mutafaqqih", Beyrouth, Liban : Al-Maktabah al-Ilmiyyah, V. 1, p. 325.

compétences. Cette condition revêt une importance primordiale afin de prévenir toute erreur d'évaluation susceptible de causer un préjudice à l'individu certifié.

3. La certification ne peut se limiter à des expressions générales. Il est impératif qu'on énonce explicitement que la personne est qualifiée pour émettre des avis religieux, que ce soit de manière générale ou dans un domaine spécifique de la jurisprudence. Cette précision revêt une importance capitale afin d'assurer la pertinence et l'utilité de la certification.
4. Enfin, il est important de noter que la reconnaissance des érudits dont la certification est acceptée dans ce domaine relève de la responsabilité des assemblées de *fiqh* et des autorités religieuses. Ces dernières ont pour mission de garantir la qualité, l'intégrité et la conformité rigoureuse de la certification aux exigences mentionnées précédemment.

2. *L'examen :*

La méthode utilisée pour évaluer les compétences du *mufti* en matière de *fatwas* peut être étayée par les paroles du Prophète, que la paix soit sur lui, adressées à Mu'ādh, un homme de savoir et de prudence, avant sa nomination en tant que juge. Le Prophète lui posa la question suivante : « Comment juges-tu ? ». Mu'ādh répondit : « Je juge en me basant sur le Livre d'Allah. ». Le Prophète poursuivit : « Et si tu ne trouves pas de réponse dans le Livre d'Allah ? ». Mu'ādh répondit : « Je juge en me référant à la tradition du Messager d'Allah. ». Le Prophète le questionna à nouveau : « Et si tu ne trouves pas de réponse dans la tradition du Messager d'Allah ? ». Mu'ādh rétorqua : « Je m'efforce d'accomplir un *Ijtihād* personnel et je persévère dans ma recherche. ».

Cette méthode représente un moyen efficace d'évaluer les compétences du *mufti* en matière de *fatwas*. Cependant, il est essentiel de souligner que la réalisation d'un tel test doit être confiée à des savants renommés, compétents et fiables, qui possèdent une connaissance approfondie des conditions et des règles de conduite à respecter par le *mufti*.

Il est recommandé que les pays musulmans, les institutions de *fatwas* ainsi que les institutions scientifiques établissent des comités composés de grands érudits, dans le but de garantir une mise en œuvre optimale de cette méthode.

3. *Réglementer le processus de* fatwa *:*

La problématique de la désignation de personnes non qualifiées pour émettre des *fatwas*, ainsi que les perturbations et le chaos qui en découlent, ne sont pas un phénomène contemporain. Ce problème a été rencontré par les érudits du passé, qui ont dû lutter contre cette pratique en recherchant des solutions pour y remédier. Al-Khaṭīb Al-Baghdādī soutient que le chef des musulmans doit procéder à une évaluation minutieuse des compétences des *muftis* et n'approuver que ceux qui sont aptes à émettre des *fatwas*. Par contre, les personnes non qualifiées devraient être empêchées de le faire. Le chef des musulmans a également la responsabilité de sensibiliser les *muftis* à l'importance de leur charge, en leur demandant de s'abstenir de prononcer des *fatwas* s'ils ne possèdent pas les qualifications requises. En cas de non-respect de ces directives, des sanctions devraient être appliquées afin d'assurer une régulation adéquate des *fatwas*.[(48)].

L'idée selon laquelle l'Imam est investi de la responsabilité de superviser le processus d'émission des *fatwas* est la plus appropriée et pertinente. Cette tâche revient à l'Imam en tant que gardien des intérêts publics des musulmans, ayant pour mission de prévenir les préjudices et les dommages qui pourraient en découler.

L'anarchie des *fatwas*, engendrée par des individus non qualifiés et inexpérimentés, est à l'origine de préjudices graves pour la société et la religion. Aujourd'hui, dans un contexte caractérisé par une spécialisation croissante des connaissances, il est plus que jamais impératif d'organiser et de réglementer les *fatwas* afin qu'elles puissent remplir leur fonction sociale de manière intègre et équitable.

L'organisation revêt une importance bénéfique, essentielle et indispensable dans tous les domaines, pouvant même revêtir un caractère de devoir ou de nécessité. Il s'agit là d'une des responsabilités du dirigeant musulman, chargé de veiller au bien-être de la société. La réglementation de la circulation, de l'éducation, de la justice, des affaires liées aux mosquées et d'autres domaines fait partie de la responsabilité des dirigeants. De même, il est nécessaire de superviser et de réglementer minutieusement les *fatwas*, afin de faire face aux conditions actuelles et aux défis relevés. Cette mesure constitue une précaution essentielle pour prévenir le chaos, la confusion, les troubles et les transgressions religieuses.

---

(48) Ibid. V.2. P.324.

Par conséquent, il est nécessaire de mettre en place un système régissant le processus de la *fatwa*, en définissant clairement ses rôles et en réglementant ses activités, tout en assurant une coordination entre les *muftis* à l'échelle locale et internationale. Les *muftis* doivent être sélectionnés parmi les érudits répondant aux critères de qualification pour émettre des *fatwas*, comme cela a été mentionné précédemment.

Il revêt une importance capitale pour l'État de prendre les mesures nécessaires afin d'empêcher les individus non qualifiés en matière de jurisprudence et de droit islamique d'émettre des *fatwas*, car cela constitue un risque majeur pour la société. Ibn al-Qayyim, éminent érudit du monde musulman, a souligné que toute personne se livrant à une telle pratique sans posséder les compétences requises est un pécheur voire un transgresseur, tout comme ceux qui lui donnent l'autorisation de le faire.

Abū Al-Faraj Ibn Al-Jawzī a exprimé l'opinion selon laquelle le gouverneur devrait prendre les mesures appropriées pour empêcher ces individus de se faire passer pour des *muftis*, suivant ainsi l'exemple des Omeyyades qui ont déjà pris des mesures strictes garantissant la fiabilité des *fatwas* émises. Il a souligné qu'il était inconcevable de permettre à des personnes dépourvues de connaissances approfondies du Coran, de la *Sunna* et de la religion d'émettre des *fatwas*(49).

En conclusion, la prévention de l'émission de *fatwas* par des individus non qualifiés constitue un enjeu crucial pour préserver l'intégrité de la religion et de la société dans son ensemble. Il revient à l'État de prendre les mesures appropriées afin de garantir que seules les personnes compétentes en matière de jurisprudence et de droit islamique soient autorisées à émettre des *fatwas*(50).

La nécessité de réprimander avec fermeté les individus non-qualifiés qui s'immiscent dans le domaine des sciences religieuses est largement soutenue par les érudits de la religion. En cas de persistance de leur comportement, il incombe au dirigeant d'adopter des mesures punitives appropriées. L'imam al-Qarāfī a clairement souligné l'obligation de sanctionner ceux qui prétendent détenir une connaissance en matière de religion afin de prévenir toute tromperie à l'égard des fidèles(51).

---

(49) Ibn Qayyim al-Jawziyyah, "I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin". Beyrouth : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991. Première édition. V. 4, p. 166.

(50) Ibid.

(51) Al-Qarafi. "Al-Dhakhirah". Beyrouth : Dar al-Gharb al-Islami, 1994 CE. Première édition. V. 10, p. 50.

Ibn Ḥajar al-Haythamī a émis une mise en garde solennelle concernant les individus non qualifiés pour émettre des *fatwas*, soulignant l'interdiction stricte de leur engagement dans une fonction aussi délicate et périlleuse. D'après lui, il incombe aux gouverneurs musulmans de les réprimander et de les empêcher d'exercer cette fonction. En cas de persistance, des sanctions sévères doivent être appliquées, afin de prévenir les conséquences désastreuses résultant de leur implication dans des affaires hors de leurs compétences.

Les mises en garde à ce sujet sont nombreuses, émanant aussi bien du Prophète que des compagnons et des générations suivantes. Il est donc important que toute personne non qualifiée pour émettre des *fatwas* soit consciente de ses limites et évite de prétendre avoir cette capacité, sous peine de s'exposer à la colère divine et à une fin funeste[52].

Formes de nomination des *muftis* :

Le choix du *mufti* est effectué par les instances compétentes de l'État afin de le désigner en tant que *mufti* officiel chargé de délivrer des *fatwas*. Il exerce ses fonctions en tant que fonctionnaire percevant un salaire contre ses services.

Les formes de nomination :

1. Il est suggéré de mettre en place une structure permettant la nomination des *muftis* et la répartition de leurs responsabilités au sein de la société. Un grand *mufti* serait désigné pour superviser les autorités religieuses supérieures et traiter les questions et problèmes de l'État et de la société dans leur ensemble. Il serait chargé de répondre aux consultations et aux questions des autorités, des ministères et des institutions, afin de décider de la légitimité des cas, objet de consultation.
2. Il est important de désigner des *muftis* dans chaque ville ou région, en tenant compte des écoles de *fiqh* prédominantes dans ces zones respectives. Ces *muftis* auraient pour mission de faciliter l'accès aux réponses religieuses pour l'ensemble de la communauté et de se rapprocher des événements et des réalités locales.
3. Il est également suggéré de définir clairement qui a le droit de délivrer des *fatwas*, en excluant les individus opportunistes qui émettent des

(52) *Ibn Hajar al-Haytami, "Al-Fatawa al-Fiqhiyyah al-Kubrà". Recueilli par le disciple d'Ibn Hajar al-Haytami, Sheikh Abdul Qadir Ibn Ahmad Ibn Ali al-Fakihi al-Makki. Éditeur : Al-Maktabah al-Islamiyyah. V. 2, p. 278.*

fatwas sans posséder de véritable connaissance, et qui portent préjudice à l'Islam en déformant ses principes. Les autorités devraient exercer une supervision officielle sur les *fatwas* et établir une structure protectrice qui garantit l'autorité et la légitimité de celles-ci. Cela implique de surveiller attentivement la situation des *muftis* et de mettre en place des institutions adéquates, tout en préservant la liberté du *mufti* et en respectant l'indépendance de la *fatwa*.

4. Afin d'assurer l'indépendance des *muftis*, il est recommandé que les autorités sélectionnent de manière impartiale les membres des assemblées et des comités de *fatwa*. De plus, il convient d'allouer un budget spécifique et indépendant pour la gestion des affaires liées à la *fatwa*. Ce budget permettrait de garantir les ressources nécessaires au bon fonctionnement des activités liées à l'émission des *fatwas*, tout en préservant leur indépendance vis-à-vis des influences externes.
5. Dans les pays où des institutions d'émission de *fatwas* sont en place, il est recommandé d'établir un code ou une charte qui énonce les caractéristiques et les normes de conduite auxquelles les *muftis* doivent adhérer. Ce code ou cette charte devrait être en accord avec les valeurs, les règles et les coutumes religieuses et sociales. Il est essentiel que ces règles et normes de conduite et d'éthique soient accessibles en permanence aux *muftis*, afin qu'elles aient un impact significatif sur leur conduite et leurs valeurs.

« *Mufti* **de nécessité » et « Institutions d'émission de** *fatwas* »

Ce chapitre met en lumière l'importance des institutions d'émission de *fatwas* en tant que refuge sécurisé où les fidèles peuvent rechercher des conseils religieux auprès des *muftis* qualifiés pour répondre aux questions contemporaines. Il expose également les critères et les principes fondamentaux qui guident la sélection d'un *mufti* spécialisé dans un domaine spécifique de *fatwa*. De plus, il aborde la problématique de la rareté, voire de l'absence des « *muftis mujtahid* » et propose des solutions appropriées à cette situation, en se basant sur une approche à la fois théorique et pratique. La structure du développement repose sur les points suivants :

1. La formation et la qualification du *mufti mujtahid* : une nécessité réaliste et une obligation religieuse.
2. Le rôle des institutions d'émission de *fatwas* dans la formation et la qualification du *mufti mujtahid*.
3. Le *mufti* de nécessité et les institutions d'émission de *fatwas*.

La formation et la qualification du *mufti mujtahid* : une nécessité réaliste et une obligation religieuse :

La formation à *l'Ijtihād* pour les *muftis* revêt une importance primordiale sur le plan juridique, en raison de la demande croissante de *fatwas* et de la multiplication des avis religieux émis par des individus non qualifiés. Par conséquent, il est essentiel de mettre en œuvre des programmes de formation et de perfectionnement dans un cadre structuré et éducatif approprié afin de répondre à ces défis.

Les motivations de la formation à *l'Ijtihād*.

Il convient de souligner que la qualification de *l'Ijtihād* ne relève pas d'un luxe intellectuel ou d'un simple enrichissement des connaissances du *mufti*, mais constitue une exigence essentielle qui fonde la légitimité de la *fatwa*. Par conséquent, cette qualification doit être étayée par des justifications légales et pragmatiques, que nous pouvons résumer de la manière suivante :

1. Il est nécessaire d'établir un modèle pour le *mufti* moderne qui intègre à la fois la jurisprudence textuelle et la jurisprudence basée sur la réalité, qui encourage une compréhension approfondie des circonstances de la révélation et qui est conscient des spécificités de son époque et de son contexte. Dans un monde où les évolutions se multiplient et se complexifient, il devient de plus en plus essentiel de faire appel à ce type de *muftis*.

2. Il est indéniable que la déviation juridique est devenue un problème majeur dans le domaine contemporain des *fatwas*, entraînant perturbation et désordre. Dans ce contexte, la qualification en matière d'*Ijtihād* se ré-

vèle être une nécessité urgente pour éliminer cette déviation et prévenir ses effets néfastes à l'avenir. *L'Ijtihād* constitue en effet un moyen préventif efficace pour ériger une barrière de défense contre les arguments erronés, renforçant ainsi la légitimité et la validité des *fatwas* émises par des *muftis* compétents. Par conséquent, *l'Ijtihād* devient un outil essentiel pour garantir la fiabilité des *fatwas* et préserver l'intégrité de la jurisprudence islamique dans le contexte moderne.

3. Il est essentiel de faire face au chaos des *fatwas* et d'empêcher de donner des *fatwas* sans remplir les conditions requises, telles que la maîtrise de la langue arabe, les sciences islamiques, l'analyse des textes et la compréhension de la réalité. Par conséquent, la qualification en matière d'*Ijtihād* représente un moyen décisif pour mettre un terme à ce chaos.

4. Il est impératif de renforcer le lien entre la Révélation Divine et la réalité vécue par les individus. Seul le *mufti*, qui possède les outils de *l'Ijtihād* et les compétences du *fiqh* de la réalité, est à même de relever ce défi. La Volonté divine modèle la réalité en fonction de la compréhension du *mujtahid* et de sa façon d'appliquer le texte à la réalité. Une compréhension saine et rigoureuse renforce la prédominance de la Volonté divine dans la vie des individus, la rendant plus solide et plus épanouissante.

5. Il est nécessaire d'éliminer tout soupçon à l'égard du *mufti* contemporain, qui est souvent stigmatisé par certains membres de la société laïque, lesquels l'accusent d'être déconnecté du progrès civilisationnel et enfermé dans une approche archaïque. *L'Ijtihād* réfléchi mené par les *muftis* contemporains peut se révéler un soutien précieux pour réfuter les accusations des laïcs et libérer les traditionalistes de leur isolement en les rendant conscients de la réalité et de ses exigences impératives.

Les composantes de la qualification de l'Ijtihād.

1. Modification des programmes d'enseignement de la charia :

Il est indubitable que les systèmes éducatifs contemporains adoptés par les collèges et les instituts religieux ne prêtent pas une attention suffisante à la formation en *Ijtihād*. Les programmes d'études en sciences islamiques qui négligent le développement des compétences en *Ijtihād* ne feront qu'engendrer des générations dépourvues de capacités d'investigation, de réflexion critique et de perception de la réalité. Il est donc recommandé d'identifier les racines du problème et d'analyser les causes qui entravent la mise en place d'un programme de formation en *Ijtihād*.

Il convient de résumer les facteurs qui empêchent l'étudiant en sciences islamiques d'améliorer sa capacité d'*Ijtihād* de la manière suivante :

- En premier lieu, il convient de mettre l'accent sur la nécessité de se spécialiser dans une science islamique déterminée, telles que la théologie, la jurisprudence, les fondements de *fiqh*, les *hadiths* et la langue. Cependant, pour être qualifié pour *l'Ijtihād*, l'étudiant doit être initié dans toutes les sciences islamiques, même s'il n'atteint qu'un niveau intermédiaire dans chacune d'elles. Cela ne l'empêche pas de se spécialiser ultérieurement dans une discipline spécifique et d'y exceller remarquablement.
- En effet, la charia constitue un système intégré, et un *mufti* qualifié pour *l'Ijtihād* doit s'appuyer sur l'ensemble de ses sources. Les situations particulières requièrent une connaissance approfondie du *fiqh*, de ses principes fondamentaux, des *hadiths* et de la langue, ainsi qu'une compréhension de la réalité dans laquelle elles se manifestent. Cette approche holistique garantit une interprétation équilibrée et éclairée des textes juridiques et facilite l'adaptation aux contextes contemporains.

Un défi majeur entravant le développement de la capacité d'*Ijtihād* chez les étudiants réside dans la stagnation des sciences islamiques et l'attachement aveugle à leur contenu. Bien que certains aspects de ces sciences puissent être réexaminés, améliorés et adaptés aux développements contemporains, leur transmission reste souvent ancrée dans des méthodes traditionnelles, transmises de génération en génération. Cela se manifeste particulièrement dans le domaine des fondements du droit musulman. Il

est donc nécessaire de repenser les approches traditionnelles afin de favoriser une compréhension dynamique et évolutive des sciences islamiques, en accordant une attention particulière à l'actualisation de leur contenu pour s'adapter aux exigences de l'époque.

Afin de favoriser la capacité d'*Ijtihād*, il est recommandé de reconsidérer les approches pédagogiques des sciences islamiques et de les enrichir en intégrant de nouveaux concepts adaptés aux défis contemporains. Les outils et compétences requis pour l'exercice de *l'Ijtihād* doivent être ajustés en fonction des exigences intellectuelles et sociales de notre époque.

Il est également essentiel d'introduire de nouveaux domaines d'étude qui abordent les enjeux actuels et d'enrichir les connaissances existantes dans le domaine de *l'Ijtihād*. Si certains domaines des sciences islamiques nécessitent des améliorations, il convient de se concentrer sur le développement de méthodes d'*Ijtihād* ainsi que de mettre en place des stratégies appropriées visant à promouvoir la capacité d'*Ijtihād* dans le contexte contemporain.

En somme, pour encourager l'épanouissement de la capacité d'*Ijtihād*, il est obligatoire de réexaminer les méthodes d'enseignement et de recherche en sciences islamiques, de diversifier les sujets abordés et d'enrichir les connaissances existantes en introduisant de nouveaux concepts. Ce processus permettra de transcender les limites de la tradition et de relever les défis contemporains avec une perspective renouvelée et dynamique, tout en préservant les valeurs et les principes fondamentaux de l'Islam. En adoptant une approche adaptée et en favorisant la créativité intellectuelle, il est possible de forger une voie équilibrée entre continuité et adaptation, afin de répondre aux exigences de notre époque tout en restant fidèle aux enseignements islamiques.

- Séparer la connaissance juridique textuelle de la connaissance objective dans les programmes d'enseignement des établissements d'études religieuses constitue un obstacle majeur. Cette séparation a pour conséquence de minimiser l'importance de la connaissance objective dans l'établissement religieux. En réalité, l'émission d'une *fatwa* dépend essentiellement de la maîtrise de la jurisprudence objective qui lui est liée. Ainsi, la jurisprudence textuelle est intrinsèquement liée à la jurisprudence objective, de sorte que la corrélation entre la cause et l'effet soit clairement établie dans chaque fondement d'un jugement

juridique sain. Par conséquent, il est essentiel de revoir les programmes d'enseignement afin de favoriser une approche holistique qui intègre à la fois la connaissance textuelle et la connaissance objective, permettant ainsi une compréhension globale et équilibrée des principes de *fiqh* et de leur application dans la réalité contemporaine.

Par conséquent, il est suggéré de fusionner harmonieusement ces deux formes de connaissances et de les cultiver de manière concomitante. Cette approche permettra de concilier les aspects de la connaissance textuelle et de la connaissance objective, et d'aboutir à une appréhension plus profonde de la charia, en mesure de répondre aux exigences contemporaines de la société. Ainsi, il convient de délaisser définitivement la dichotomie artificielle entre ces deux domaines de savoir et d'adopter une démarche holistique qui les intègre, afin d'atteindre une compréhension plus exhaustive de la charia, dans le contexte présent.

La disparité entre les connaissances textuelles et objectives a donné naissance à deux catégories de *muftis* :

- On peut observer d'un côté ceux qui se contentent d'une approche purement textuelle, ignorant les évolutions intellectuelles, sociales et économiques de leur époque, ainsi que les méthodes appropriées pour appliquer la charia et adapter les textes à la réalité contemporaine.

De l'autre côté, il y a ceux qui, bien qu'ils possèdent une connaissance approfondie de la réalité et des sciences humaines, manquent de compréhension quant aux significations et aux objectifs des textes juridiques.

2. La création d'institutions de formation à l'Ijtihād.

L'acquisition d'une maîtrise des sciences de *l'Ijtihād* et de l'expertise nécessaire pour produire des *fatwas* exige un engagement prolongé, une pratique constante et une formation assidue. Cette compétence ne peut être acquise que par le biais de la création d'institutions spécialisées dans la formation à *l'Ijtihād*. Ces institutions ont pour mission de former des *muftis* qualifiés, capables d'examiner les questions et les développements contemporains, et de répondre de manière éclairée aux demandes de *fatwas*.

Ci-dessous, nous présentons les caractéristiques principales du modèle proposé pour les institutions de formation à *l'Ijtihād* :

Le programme éducatif :

Quiconque aspire à se former aux institutions de *l'Ijtihād* doit préalablement maîtriser les sciences suivantes :

Premièrement : les sciences de *l'Ijtihād* telles que les sciences coraniques, les sciences du *hadith*, la jurisprudence, ses fondements, les objectifs de la charia, la jurisprudence des questions nouvelles, etc. Cette maîtrise est essentielle pour garantir une formation complète et solide, qui permettrait à l'étudiant de développer les compétences nécessaires à l'examen des problèmes contemporains et à la production de *fatwas* éclairées.

La maîtrise de ces sciences s'acquiert en se livrant à l'étude des sources authentiques et en recevant l'enseignement des maîtres érudits.

Deuxièmement: Il revient à l'étudiant de se familiariser avec les fondements des sciences humaines telles que l'économie, la médecine, la psychologie et la sociologie. Ces disciplines représentent des outils essentiels pour appréhender la jurisprudence liée à l'actualité et interpréter de manière équitable les phénomènes sociaux. L'Imam al-Shaféi a justement souligné le lien étroit entre une compréhension concrète et le *fiqh* d'actualité en disant : « La formulation d'un avis religieux sur le prix d'un objet, quoique un dirham, est strictement prohibée pour un *mufti* qui ne dispose pas d'une connaissance approfondie du marché(53). ».

Troisièmement : Il est essentiel que l'étudiant s'engage dans des exercices visant à pouvoir réaliser des analyses juridiques et à appliquer des jugements aux faits, en participant à des cours pratiques axés sur des questions contemporaines. Ces cours doivent permettre de mettre en évidence les diverses méthodes de compréhension, leur adaptation et la déduction de jugements appropriés.

Quatrièmement : il est nécessaire que l'étudiant s'exerce à formuler des *fatwas*, à la fois par écrit et par voie orale, afin de développer ses compétences dans l'émission d'avis religieux.

Cinquièmement : Il est nécessaire pour l'étudiant d'étudier des exemples de *fatwas* mal élaborées et d'identifier leurs lacunes à travers une analyse critique appropriée. Cela permettra d'approfondir sa compréhension des erreurs potentielles et d'améliorer sa capacité à émettre des avis religieux de manière rigoureuse.

---

(53) Al-Shafi'i, Muḥammad Ibn Idris. «Al-Risalah». Le Caire : Maktabat al-Halabi. Première édition, 1358 AH - 1940 CE, p. 511.

3. *Sélection des étudiants :*

Il est essentiel que les individus sélectionnés pour intégrer les institutions de formation à *l'Ijtihād* au sein de l'industrie des *fatwas* soient dotés de trois qualités exceptionnelles :

- Ils doivent posséder intrinsèquement une disposition intellectuelle, une éloquence et une intelligence de qualité.
- Ils doivent démontrer un engagement mental intense, une stimulation intellectuelle et une réflexion approfondie pour résoudre les questions complexes. Ils doivent également chercher la solitude et l'isolement propices à la réflexion, afin de se distancer des distractions extérieures.
- Ils doivent faire preuve d'une grande équité, éviter l'entêtement, l'arrogance, les conflits et toute quête de renommée.

Par ailleurs, il est indispensable d'organiser des réunions d'étude et des examens pour les étudiants présélectionnés par des comités compétents. Deux éminents savants dignes de confiance devraient témoigner de leurs compétences et de leur intégrité.

4. *La sélection des enseignants :*

Il est nécessaire de procéder à une sélection rigoureuse des enseignants au sein des institutions de formation à *l'Ijtihād*, en privilégiant les savants dignes de confiance qui répondent aux exigences en matière de connaissances religieuses et pratiques, et qui adoptent une approche modérée dans leurs *fatwas*. Conformément aux propos d'al-Shāṭibī : « L'une des méthodes les plus bénéfiques pour parvenir à la vérification des connaissances est de les acquérir auprès de ceux qui en sont les détenteurs compétents. ». Ces enseignants doivent être des experts dans leur domaine et posséder une expérience pratique de la vie réelle, afin d'offrir aux étudiants une formation complète et solide. Par conséquent, il est essentiel de sélectionner des enseignants qui sont des maîtres dans leur domaine et qui sont capables de transmettre leur savoir de manière claire et efficace(54).

(54) Al-Shāṭibī, Ibrahim Ibn Musa Ibn Muḥammad al-Lakhmi al-Gharnati. «Al-Muwāfaqāt», Riyad, Arabie saoudite : Dar Ibn A'fan, 1997. Première édition. V. 1, p.91.

5. *La composition des programmes de formation à l'Ijtihād pour les muftis:*

La lecture joue un rôle primordial et efficace dans le domaine de la formation à *l'Ijtihād* pour les *muftis*. En effet, un enseignement dépourvu de lectures externes simultanées se révèle vain et stérile. Ainsi, c'est par le biais de lectures complémentaires que se développe une compréhension approfondie et éclairée de la matière étudiée, favorisant ainsi une formation plus complète et enrichissante.

Il est donc primordial que les érudits et les réformateurs jouent un rôle essentiel dans l'élaboration de programmes de formation solides pour *l'Ijtihād* des *muftis*, en offrant une formation rigoureuse et cohérente. Certains sujets méritent une attention particulière, parmi lesquels :

- ***En premier lieu :*** la proposition de modèles institutionnels pour la formation à *l'Ijtihād* des *muftis*.
- ***En deuxième lieu :*** la proposition de programmes éducatifs bénéfiques pour la formation à *l'Ijtihād* des *muftis*.
- ***En troisième lieu :*** la proposition de nouveaux outils d'*Ijtihād* pour la formation des *muftis*, adaptés aux évolutions du contexte intellectuel contemporain.
- ***En quatrième lieu :*** la proposition de critères de qualification des *muftis* et de moyens de renforcer leur compréhension des fondements théoriques et pratiques de la jurisprudence musulmane.

La spécialisation dans le domaine de la fatwa institutionnelle :

Premièrement : La spécialisation dans le domaine des *fatwas* est un élément clé dans le développement des institutions de *fatwa*. La question de la « fragmentation de *l'Ijtihād* » ou de la « fragmentation de la *fatwa* » revêt une grande importance, car elle vise à résoudre le problème de l'interférence entre différentes disciplines scientifiques et cognitives avec les sciences de la *fatwa*. Dans ce contexte, la « spécialisation en *fatwa* » apparaît comme une solution pratique à ce problème contemporain. En formant des groupes spécialisés de qualité dans le domaine de la *fatwa* au sein des institutions d'*Iftā'*, de nombreux avantages peuvent être réalisés pour l'institution, permettant d'éliminer de nombreux problèmes qui affectent ou perturbent son fonctionnement. L'importance de cette question peut être résumée comme suit :

1. Il est particulièrement ardu, voire impossible, de trouver un érudit absolu *mujtahid* muṭlaq capable de raisonner de manière indépendante dans tous les domaines du *fiqh* et de répondre à toutes les questions qui s'y rapportent. Il est donc plus adéquat et réaliste d'avoir un érudit ou un *mufti* capable de raisonner de manière indépendante dans un domaine spécifique, étant donné la rareté des érudits absolus.
2. Le développement rapide et continu des connaissances et des sciences a eu un impact significatif sur la nature du travail des institutions de *fatwa*, en particulier en ce qui concerne les questions quotidiennes qui leur sont soumises. Ces questions se distinguent par leur nouveauté, leur complexité et leur interconnexion avec d'autres domaines de savoir, ce qui requiert une recherche et une étude approfondies. Cette tâche ne peut être accomplie que par un *mufti* qui possède une familiarité avec les développements et les interrelations des diverses sciences. Les problèmes contemporains nécessitant des décisions juridiques peuvent être liés à de nouvelles transactions financières, à des traitements médicaux, à des phénomènes sociaux et à d'autres problèmes similaires.

L'objectif principal d'une institution de *fatwa* est d'accueillir autant de questions que possible des demandeurs et d'y répondre dans le plus court délai possible. Cependant, traiter des questions complexes et interconnectées par des non-experts au sein de l'institution peut entraîner une accu-

mulation de questions et une incapacité à les accommoder. De plus, cela peut avoir un impact négatif sur la qualité de la *fatwa* et retarder la réponse au demandeur. Cela peut également amener le demandeur à chercher des réponses ailleurs. La spécialisation en matière de *fatwa* est devenue une nécessité impérieuse pour les institutions de *fatwa* pour qu'elles puissent s'acquitter pleinement de leurs missions et remplir leurs fonctions de manière optimale. Il est donc nécessaire de s'adjoindre les services de professionnels bien qualifiés pour garantir une prise de décision adéquate dans le respect des normes en vigueur.

3. La présence de ces groupes spécialisés de conseillers de *fatwa* au sein de l'institution est très bénéfique pour deux raisons : cela permet une réponse rapide aux questions spécialisées qui sont adressées à l'institution et favorise une meilleure compréhension et une vision claire de ce type de questions.
4. La spécialisation en matière de *fatwa* est un domaine d'études qui, tout comme la spécialisation scientifique, permet au spécialiste de maîtriser tous les détails liés à sa spécialisation et de mener une étude approfondie de tous les aspects de la question liée à sa spécialité. Ce processus permet ainsi au spécialiste d'acquérir une compétence inégalée et une vision globale du cas en question.
5. Dans notre époque, caractérisée par des développements et des nouveautés incessants, la spécialisation en matière de *fatwa* joue un rôle important et influent dans le processus de renouveau des sciences religieuses. Elle peut conduire à de nouvelles théories ou conclusions cohérentes, qui peuvent apporter une contribution significative à l'évolution de la jurisprudence musulmane.
6. La spécialisation en matière de *fatwa* est considérée comme une utilisation efficace des ressources et un investissement dans les talents et les compétences, permettant de placer les individus là où leurs compétences sont les plus pertinentes et appropriées. Par exemple, une personne ayant une maîtrise des mathématiques peut se spécialiser dans les questions d'héritage, tandis qu'une personne possédant des compétences dans le domaine du commerce et des transactions est plus apte à traiter ces sujets. De même, quelqu'un ayant étudié la médecine peut contribuer au groupe de *fatwa* traitant des questions médicales. Ce processus conduit finalement au succès, à la créativité et à l'obtention des meilleurs résultats au sein de l'institution de *fatwa*.

La spécialisation en *fatwa* ***selon les chapitres du*** *fiqh* ***:***

La spécialisation en matière de *fatwa*, selon les différentes branches du *fiqh*, implique la désignation d'un expert pour diriger les *fatwas* dans un domaine spécifique. Cette approche se révèle particulièrement bénéfique dans les domaines contemporains tels que l'économie, la médecine, la politique et le droit, entre autres. Il est à noter que l'on ne s'attend pas à ce que le spécialiste en *fatwa* dans ces domaines maîtrise tous les aspects spécifiques de ces sciences, car cela serait pratiquement impossible. Cependant, il est courant pour les *muftis* de poursuivre leurs recherches et d'explorer de nouveaux sujets liés à leur spécialité, ce qui leur permet de comprendre les questions dans leur contexte et de les traiter plus efficacement en utilisant les méthodes et les outils scientifiques acquis au cours de leur spécialisation.

Les spécialistes de fatwa peuvent être divisés selon les chapitres du fiqh comme suit :

1. Un spécialiste des pratiques religieuses.
2. Un spécialiste des transactions financières.
3. Un spécialiste de la politique islamique.
4. Un spécialiste des dogmes et de la réfutation des doutes.
5. Un spécialiste des questions médicales.
6. Un spécialiste des questions des minorités musulmanes.
7. Un spécialiste des crimes et des sanctions.
8. Un spécialiste des questions de statut personnel.
9. Un spécialiste des nouvelles situations et des développements.

L'impact des compétences sur la spécialisation en fatwa.

Une caractéristique clé des entreprises prospères réside dans leur capacité à identifier les compétences, les talents et le potentiel inhérent de leurs membres afin de les utiliser de manière appropriée et efficace. Ces entreprises s'attachent également à développer ces qualités et à les perfectionner, tant dans l'intérêt de l'organisation que de ses employés. Ces derniers, animés d'une passion intense pour leur métier, se positionnent en tant qu'experts dans leur domaine, tout en manifestant une créativité constante dans l'exécution de leurs tâches. Le résultat est un succès retentissant pour l'entreprise, qui est ainsi en mesure de remplir efficacement sa mission et d'assumer ses responsabilités avec excellence.

Le Prophète avait la capacité de reconnaître les talents, compétences et potentiels de ses compagnons et de les utiliser de manière appropriée. Cette utilisation avisée a permis à chacun d'exprimer son excellence dans son domaine, comme en témoigne le *hadith* précédemment mentionné dans lequel Mu'ādh a été assigné au *fiqh* du licite et de l'illicite, Ubayy Ibn Ka'b à la récitation du Coran, et Zayd Ibn Thābit aux questions d'héritage. Il semble que Zayd Ibn Thābit, qu'Allah soit satisfait de lui, avait de multiples talents ; car lorsqu'il a été reçu l'ordre du Prophète d'apprendre le syriaque, il l'a maîtrisé en seulement dix-sept jours. Ce témoignage démontre l'ampleur de la connaissance qu'avait le Prophète des capacités et des talents de ses compagnons. Zayd est même devenu expert dans la langue en un court laps de temps. Selon l'imam Aḥmad, Zayd Ibn Thābit a rapporté : « Le Prophète m'a demandé si je connaissais le syriaque et je lui ai répondu que non. Il m'a dit : « Alors apprends-le ! ». Je l'ai donc appris en dix-sept jours.[(55)] ».

Ce que nous souhaitons mettre en évidence, c'est la diversité des talents, des compétences et des capacités. Il est important de reconnaître que la maîtrise d'une science ne garantit pas la maîtrise d'une autre, et qu'une personne peut exceller dans un domaine tout en étant moins compétente dans un autre. Il est tout à fait possible qu'une personne soit experte dans une partie spécifique d'une science sans avoir une connaissance approfondie des autres aspects, et c'est là que la spécialisation prend tout son sens, comme nous l'avons déjà expliqué précédemment. En résumé, une personne peut être compétente dans les sciences rationnelles mais moins

(55) Ibn al-Humam. "Fath al-Qadir". Damas : Dar al-Fikr, v.7, pp. 256.

compétente dans les sciences traditionnelles, ou elle peut être douée dans l'art de l'éloquence mais rencontrer des difficultés en jurisprudence, ou encore elle peut être une experte du Coran sans avoir de connaissances approfondies en matière de *sunna*, par exemple. Un exemple notable est l'Imam As-Suyuti, un grand érudit qui s'est distingué dans divers domaines, mais qui reconnaissait ne pas maîtriser les mathématiques. Dans son ouvrage « Ḥusn al-Muḥādarah », il déclare : « En ce qui concerne les mathématiques, c'est la science la plus ardue et la plus éloignée de ma compréhension. Lorsque j'aborde une question qui y est liée, j'ai l'impression de porter le poids d'une montagne(56). ».

Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, renommé pour ses travaux exceptionnellement bénéfiques et célèbres, qui témoignent de son intelligence et de son ingéniosité, se glorifiait de son intransigeance en disant : « Mon esprit ne tolère aucune erreur. », affirmant ainsi sa rigueur intellectuelle. Il se percevait comme ayant une acuité d'esprit capable de pénétrer les vérités les plus profondes. Cependant, malgré ces prétentions, sa capacité de mémorisation était limitée, à tel point qu'il aurait éprouvé de la fièvre et des sensations de chaleur corporelle après avoir mémorisé une page d'un livre.

Dans les paragraphes à venir, nous allons examiner l'influence des compétences individuelles sur la détermination du champ ou de la spécialité de l'*Iftā'* par les autorités en charge des *fatwas*. Il s'agira d'un processus qui permettra à chaque individu de choisir le domaine d'*Iftā'* qui correspond le mieux à ses compétences. Nous aborderons cette question en proposant une recommandation consistant à établir des normes et des critères appropriés afin de sélectionner le stagiaire qui aspire à occuper le poste de leader dans le domaine des *fatwas*.

Il est pertinent de noter que chaque institution a la possibilité de subdiviser ses domaines d'*Iftā'* en fonction de ses capacités, de la nature de son travail et des exigences de la société et de l'environnement dans lesquels elle opère. Chaque société possède ses propres particularités, caractéristiques et besoins qui la distinguent des autres sociétés, et cela a une influence sur les priorités de l'institution d'*Iftā'*. En effet, la nature et l'étendue des problèmes varient d'une société à l'autre, ce qui se reflète dans la diversité des spécialités d'*Iftā'* au sein de l'institution. Dans certaines sociétés, le taux de divorces et les problèmes conjugaux sont élevés, ce qui engendre une pléthore de questions liées au divorce, telles que la garde des enfants

(56) *Ibid.*

et le khul‘. Dans d’autres sociétés, on souffre de la discrimination exercée contre la femme et de l’atteinte à ses droits établis par la religion. Donc, les besoins, les priorités et les exigences sont donc différents et variés d’une société à l’autre.

Les critères et les principes de sélection des leaders de la fatwa *dans les différents domaines d’*Iftā*.*

Il est nécessaire d’établir des critères et des normes précis afin de procéder à une identification minutieuse des compétences individuelles et de les exploiter de manière appropriée. Parmi les critères et normes essentiels, les éléments suivants revêtent une importance primordiale :

1. La nature des études pré-universitaires :

En analysant les matières étudiées par le *mufti* avant l’université, on peut obtenir des indices sur ses choix et ses compétences spécifiques. Les programmes d’études pré-universitaires comprennent généralement des matières obligatoires ainsi que des matières optionnelles, offrant aux étudiants une certaine liberté de choix en fonction de leurs préférences académiques et de leurs compétences. En explorant ces domaines d’études, on peut souvent identifier deux catégories principales parmi les matières optionnelles :

- La première catégorie regroupe les sciences appliquées et mathématiques, comprenant des disciplines telles que la physique, la chimie, la biologie, l’algèbre, la géométrie, la mécanique, la cinématique, et bien d’autres encore.
- La deuxième catégorie englobe les sciences sociales et littéraires, comprenant des disciplines telles que la psychologie, les statistiques, l’économie, et bien d’autres encore.
- La familiarité avec les choix académiques et les résultats obtenus durant cette période permet d’obtenir des éclairages sur les tendances et les aptitudes personnelles du *mufti* en question.

2. La phase universitaire :

La période universitaire est largement considérée comme l'un des critères déterminants pour établir la spécialisation des étudiants en matière de *fatwa*. En plus des études juridiques et linguistiques dispensées dans leurs collèges respectifs, certains établissements d'enseignement supérieur ont choisi d'intégrer des matières scientifiques spécifiques. Cette initiative vise à améliorer les compétences, les connaissances et la compréhension des étudiants dans diverses sciences contemporaines, renforçant ainsi leur formation scientifique et cognitive. Certains enseignent les fondements et les introductions aux sciences juridiques, aux sciences humaines telles que l'économie ou la psychologie, ainsi qu'aux sciences mathématiques comme l'astronomie. De plus, certaines universités proposent une étude de la *fatwa* en tant que science autonome. Nous encourageons vivement les collèges de droit à emprunter cette voie et à promouvoir ces matières, car cela contribue de manière significative à la qualification scientifique des futurs leaders de la *fatwa*.

3. La phase postuniversitaire :

La phase postuniversitaire, également désignée sous le nom d'études supérieures, englobe une variété de diplômes et de spécialisations scientifiques. Cette étape revêt une importance vitale en tant que critère précis permettant d'évaluer la formation du futur spécialiste de la *fatwa* et de déterminer le programme spécialisé en *fatwa* qui correspond le mieux à ses talents et compétences. Il est primordial de comprendre la nature du diplôme obtenu ou la spécificité de la spécialisation dans laquelle l'étudiant s'est distingué afin d'assurer une correspondance optimale entre ses compétences et les exigences inhérentes au domaine de la *fatwa*.

4. L'entretien oral :

Cette responsabilité incombe à l'institution de la *fatwa*, qui organise une entrevue personnelle orale avec les candidats aspirant à se former en matière de *fatwa* auprès d'elle. L'objectif de cette entrevue est le suivant :

- Évaluer les références académiques présentées par le candidat et apprécier la cohérence entre ces compétences théoriques et la réalité contemporaine du domaine de la *fatwa*.

- Examiner les compétences pratiques acquises par le candidat en explorant la nature de ses expériences professionnelles antérieures, ses réalisations personnelles et les affaires qu'il a menées. L'objectif de cette évaluation est d'aider à déterminer le domaine de spécialisation le plus approprié pour le candidat. Par exemple, une personne ayant une expérience dans le commerce ou l'artisanat serait mieux adaptée à se spécialiser dans la *fatwa* liée aux transactions financières, grâce à sa familiarité avec les pratiques commerciales.
- Évaluer l'adéquation du candidat au programme de l'institution et sa compatibilité avec sa méthode de travail, ainsi que sa qualification pour travailler avec elle.
- Évaluer l'apparence et le comportement du candidat à la formation en *fatwa*, car ils sont d'une importance capitale dans les qualités requises d'un *mufti*, comme nous l'avons mentionné précédemment, ainsi que dans le processus de *fatwa*.
- Évaluer les aptitudes du candidat à engager un dialogue et à mener des discussions, ainsi que ses compétences en matière de communication efficace avec son entourage, à travers des échanges portant sur divers sujets. Il est essentiel de souligner que l'institution de *fatwa* doit disposer d'une équipe d'individus objectifs, impartiaux et compétents, chargée d'évaluer les individus et leurs compétences et de déterminer leur aptitude à travailler au sein de l'institution de *fatwa*.

Formulaire proposé pour évaluer un candidat :

Nom du candidat : ....

Numéro d'identification : ....

Statut matrimonial : ....

Adresse : ....

Niveau d'éducation : ....

Date d'entretien : ....

Evaluation : ....

Qualifications académiques : ....

Expérience de travail : ....

Cours spécialisés : ....

Compétences personnelles : ....

Apparence générale : ....

Compatibilité des idées avec la méthodologie de l'institution : ....

....

Évaluation finale : ....

Décision du comité concernant l'aptitude à l'emploi dans l'institution : (Apte ou inapte) Spécialisation appropriée dans le domaine de *fatwa* : .....

....

Commentaires : ....

Noms des membres du comité : ....

Signature : ....

Le *Mufti* ***de nécessité et les institutions de*** *fatwa*

Premièrement : la question de l'Ijtihād et du mufti de nécessité :

Al-Kamāl Ibn al-Humām a souligné que seuls les *mujtahid* sont autorisés à émettre une *fatwa*, et les érudits s'accordent sur le fait que le *mufti* doit être un *mujtahid*. En revanche, celui qui n'atteint pas le niveau de *mujtahid* mais se contente de transmettre les paroles du *mujtahid* ne peut être qualifié de *mufti*. Il est important de comprendre que ce qui est souvent considéré comme une *fatwa* de notre époque n'est en réalité qu'une simple transmission des paroles d'un ancien *mufti* ou *mujtahid*(57). »

Malgré le fait que *l'Ijtihād* soit considéré comme une condition préliminaire pour le *mufti*, les hanafites tardifs ont estimé qu'il s'agit d'une condition de préférence plutôt que de validité. Par conséquent, ils autorisent le muqallid (celui qui suit l'opinion d'un *mujtahid*) à assumer la responsabilité de la *fatwa* en l'absence d'un *mujtahid*. Selon l'Imam Ibn al-Qayyim, la *fatwa* par taqlīd (suivi) est autorisée en cas de nécessité et en l'absence d'un savant *mujtahid*, et cette position est la plus solide et celle qui doit être adoptée(58).

Le mufti de nécessité :

Le *mufti* de nécessité est un individu qui ne remplit pas les critères requis pour exercer en tant que *mufti*, notamment en termes de compétence en matière d'*Ijtihād*, c'est-à-dire la capacité à émettre des avis religieux indépendants. Par conséquent, il est considéré comme un muqallid, c'est-à-dire quelqu'un qui se conforme aux opinions d'un *mujtahid*. Toutefois, en raison de circonstances particulières, il s'est retrouvé à assumer la responsabilité de la *fatwa* pour les raisons précitées.

Terminologie :

Les érudits ont examiné ce concept dans leurs travaux en abordant la sentence relative à la question de taqlīd al-muqallid si nécessité exige. Ibn Ḥamdān dit : « La personne qui émet une *fatwa* sans posséder les qualités

(57) Ibid.

(58) Ibn Qayyim al-Jawziyyah, "I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin". Beyrouth : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991. Première édition. V. 1, p. 36-37.

nécessaires et sans raison légitime commet un péché, car le moyen de parvenir à la vérité lui manque. Elle peut être comparée à un aveugle qui se croit voyant, se privant ainsi d'être guidé vers le bon chemin. Dépourvu de compétences, on devient effectivement incapable de saisir les nuances et de discerner la réalité des situations. ». Après avoir exposé les opinions des érudits sur le sujet, il a ajouté : « Après avoir recensé les diverses catégories de *muftis*, il convient de dire qu'ils ne sont pas véritablement des *muftis* ; ils sont, en vérité, des muqallid assumant le rôle et le statut des *muftis mujtahid*. Leur méthode consiste à dire par exemple : « L'imam Aḥmad est d'avis que… », « La position du *madhhab* Ḥanbalite portant sur cette question prévoit … », ou des propos semblables. ».

Il est donc primordial que les individus qui assument la fonction de *mufti* remplissent les critères requis pour occuper cette position. Toutefois, dans les situations où il est impossible de trouver un *mufti mujtahid* absolu pour diverses raisons, il est alors permis de recourir à ce qu'on appelle « *mufti* de nécessité ».

Les raisons de faire appel à un « mufti de nécessité » :

1. L'absence de *muftis mujtahid*.
2. L'expansion de l'urbanisation et la dispersion de la communauté dans le monde entier ont créé une réalité nouvelle qui se traduit par l'existence de minorités musulmanes vivant dans de différents pays. Dans de telles circonstances, il est difficile de trouver des personnes répondant aux critères requis pour émettre des *fatwas*.
3. Le nombre élevé de questions d'*Iftā'* dépasse la capacité des *muftis mujtahid* – s'ils existent effectivement -, ce qui nécessite de faire appel à un « *mufti* de nécessité ».
4. Restreindre l'autorité d'émission de *fatwas* aux seuls *muftis mujtahid* pourrait engendrer de graves dysfonctionnements dans la préservation de la religion, qui est l'un des cinq objectifs fondamentaux de la législation islamique. La préservation de la religion implique sa clarté pour que les individus puissent l'apprendre, la pratiquer et la transmettre aux générations à venir. Le rôle principal du *mufti* est de clarifier les vérités et les règles de la religion aux gens, afin qu'ils les comprennent et les appliquent de manière adéquate. Si le poste de *mufti* était vacant, cela entraînerait une défaillance dans la mission de clarification

religieuse, entraînant une défaillance dans son application correcte et une ignorance croissante de la religion, ce qui pourrait conduire à son abandon définitif.

Deuxièmement : le** mufti **de nécessité au sein de l'institution de** fatwa **:

5. Les institutions et organes de *fatwa* bénéficient d'un niveau élevé de crédibilité et de confiance au sein de la communauté, en raison de leur spécialisation, de leur modération et de leur connaissance précise des conditions, des circonstances, des coutumes et des exigences contemporaines. Ainsi, leurs *fatwas* reflètent fidèlement les enseignements islamiques sans exagération ni minimisation. Cette confiance a conduit à une augmentation significative du nombre de demandes de *fatwa* et à la fréquentation des institutions d'*Iftā'*. Un grand nombre de questions sont adressées à ces institutions par divers moyens tels que les appels téléphoniques, les visites à Dar *al-Iftā'* (siège de la *fatwa*) ou par le biais de moyens technologiques modernes tels que le courrier électronique, Facebook, et autres. Le volume important de questions, atteignant parfois plus d'un millier par jour dans certaines institutions, rend difficile la disponibilité de *muftis* répondant aux critères mentionnés précédemment, notamment *l'Ijtihād*. Dans ce contexte, le rôle du « *Mufti* de nécessité » se présente comme une solution à ce problème et comme une réponse à cette situation critique, conformément aux éléments et dispositions suivants :

1. ***Si l'on examine la qualité des questions posées aux sièges de fatwas, on constate les catégories suivantes :***

- ***Premièrement***, il y a des questions récurrentes qui sont posées quotidiennement et qui ne nécessitent pas d'autres efforts d'investigation ou de recherche, telles que de nombreux sujets relatifs aux rites religieux et aux transactions financières.
- ***Deuxièmement***, il y a des questions qui sont récurrentes, mais qui ne sont pas du même niveau de répétition que précédemment, certaines d'entre elles nécessitant un peu plus de recherche et d'investigation, telles que les questions liées au ḥajj.
- ***Troisièmement***, il y a des questions moins récurrentes, mais qui sont nouvelles et nécessitent de la prudence et de la réflexion, ainsi qu'une recherche et une investigation plus approfondies, telles que les questions liées aux nouveaux développements, aux problèmes contemporains et aux transactions modernes.

- ***Quatrièmement***, il est intrinsèque aux institutions et aux comités de *fatwa* de compter différents échelons de compétence, depuis le niveau de base jusqu'aux échelons supérieurs, aboutissant finalement au « grand *mufti* » qui incarne la position de premier plan au sein de l'institution de *fatwa* en tant que son plus éminent représentant.

Il est donc envisageable que le poste de « *mufti* de nécessité » soit occupé de manière appropriée, en particulier pour répondre aux questions quotidiennes récurrentes ou nécessitant peu de recherche. Ainsi, les comités de *fatwa* pourraient assumer leur rôle en répondant à ce volume considérable de questions posées, évitant tout retard dans les réponses aux demandeurs et contribuant ainsi à la qualité des *fatwas* fournies. Cela permettrait aux érudits et spécialistes des *fatwas* ayant satisfait aux conditions requises dans leurs domaines et niveaux de spécialisation de se consacrer à répondre aux questions non conventionnelles, ainsi qu'aux problèmes et défis contemporains nécessitant des efforts, de la réflexion et une analyse approfondie.

Propositions pour les institutions de fatwas concernant les conditions les plus importantes à remplir par le « Mufti de nécessité », conformément aux systèmes éducatifs modernes et aux exigences de la réalité :

1. Le « *Mufti* de nécessité » doit être diplômé des facultés religieuses concernés par l'enseignement des sciences religieuses telles que la jurisprudence, les fondements du *fiqh*, ainsi que d'autres sciences dont le « *Mufti* » a besoin pour être bien formé en la matière.
2. Le *Mufti* de nécessité doit avoir suivi une formation de qualification aux compétences de la *fatwa*, qui se compose de deux points :

Le premier revêt une dimension théorique, où le candidat doit entreprendre une étude approfondie des *fatwas* émises par l'institution, afin de développer une compréhension complète de sa méthodologie, de ses références et du cadre général utilisé pour déterminer les jugements islamiques. À cette étape, le candidat peut consulter les érudits de la *fatwa* pour discuter de toute ambiguïté ou incompréhension concernant la question posée, ou pour aborder d'autres questions peu récurrentes. Il convient de souligner l'importance de ces discussions et débats entre le candidat et les dirigeants de l'institution de *fatwa*, car ils permettent au candidat de perfectionner ses compétences et de façonner sa pensée en adéquation

avec la nature de l'institution.

Le second revêt une dimension pratique, dans laquelle le candidat doit observer et accompagner les *muftis* pendant une période déterminée lorsqu'ils émettent des avis religieux. Cela lui permettrait d'être exposé à des cas concrets et de voir comment le *mufti* aborde la question posée par le demandeur, comment il recueille les informations nécessaires, comment il conceptualise la *fatwa* et l'adapte spécifiquement à la question posée.

En résumé, le « *Mufti* de nécessité » doit bénéficier d'une formation adéquate et posséder les qualifications nécessaires pour remplir sa fonction en tant qu'individu capable de fournir des avis religieux appropriés dans des situations d'urgence et de nécessité, tout en respectant les principes et les normes de la jurisprudence islamique.

3. Posséder la capacité de communiquer avec les demandeurs de manière pertinente, en comprenant correctement leurs interrogations.

4. Avoir une conduite irréprochable, se manifestant par ses actions et son adhésion constante aux principes religieux salutaires, tout en s'abstenant de tout ce qui peut susciter des doutes ou des soupçons.

Les méthodes de la fatwa *: origine et importance*

Premièrement : l'origine.

Il est indéniable que les compagnons du Prophète, ainsi que leurs successeurs ont établi des méthodologies structurées pour émettre des *fatwas*, caractérisées par des repères et des étapes claires. Bien que ces méthodologies n'aient pas été expressément formulées par écrit, leur existence était manifeste à l'époque des compagnons et de leurs successeurs. Une analyse des *fatwas* émises par ces savants permet de déduire ces méthodologies de manière explicite, même si elles n'ont pas été transmises verbalement ou consignées par écrit.

Il est communément observé que toutes les sciences ont leur origine dans l'esprit et la réflexion de leurs fondateurs avant de se développer, de progresser, de s'affiner et de se consolider à travers la rédaction, la révision et la classification. Par exemple, l'Imam al-Shaféi a été le premier à consigner les règles et les principes de l'interprétation des textes dans son ouvrage intitulé « al-Risālah », bien qu'il ne fût pas l'inventeur de cette science en soi, mais plutôt celui qui a rassemblé et organisé les travaux antérieurs des compagnons et des successeurs. Ainsi, il a joué un rôle primordial en structurant cette discipline et en lui donnant une forme systématique.

Dans un *hadith* de Mu'ādh Ibn Jabal, le Messager d'Allah (paix et bénédictions soient sur lui) a demandé à Mu'ādh, lorsqu'il voulait l'envoyer au Yémen : « Comment jugerais-tu lorsque tu seras confronté à une question juridique ? ». Mu'ādh a répondu : « Je jugerai d'après le Livre d'Allah. ». Le Prophète (paix et bénédictions d'Allah soient sur lui) a demandé : « Et si tu ne trouves pas de réponse dans le Livre d'Allah ? ». Mu'ādh a répondu : « Alors, je suivrai la *Sunna* du Messager d'Allah (paix et bénédictions soient sur lui). ». Le Prophète (paix et bénédictions soient sur lui) a continué : « Et si tu ne trouves pas de réponse dans la *Sunna* du Messager d'Allah (paix et bénédictions soient sur lui) ni dans le Livre d'Allah ? ». Mu'ādh a répondu : « Je ferai de mon mieux pour parvenir à une réponse. ». Le Prophète (paix et bénédictions soient sur lui) a alors tapé sur la poitrine de Mu'ādh en disant : « Louange à Allah qui a guidé l'envoyé du Messager d'Allah vers ce qui plaît au Messager d'Allah[59]. »

---

(59) Rapporté par Abū Dawud dans son Sunan, hadith n°3592 ainsi que par al-Tirmidhī dans son Sunan, hadith n°1327.

Lorsque le Prophète Muḥammad a interrogé Mu'ādh Ibn Jabal sur la manière dont il envisageait de rendre la justice en cas de litige, il cherchait en réalité à comprendre la méthode qu'il utiliserait pour émettre des *fatwas*. Mu'ādh lui a exposé les étapes méthodiques qu'il suivrait dans son processus décisionnel, à savoir :

- En premier lieu, il recherchait la réponse dans le Livre d'Allah. Si la réponse ne pouvait être trouvée dans le Livre d'Allah, il se tournait alors vers la *sunna* du Prophète.
- Ensuite, s'il ne trouvait pas de réponse ni dans le Livre ni dans la *sunna*, il utilisait tous les moyens possibles pour exercer son propre raisonnement et son propre jugement, afin d'aboutir à une conclusion aussi équitable que possible. Cette approche était résumée par l'expression : « Je ferai de mon mieux pour parvenir à une réponse. ». Les étapes et les procédures décrites par Mu'ādh représentent ce que l'on peut qualifier de méthode ou de méthodologie.

Ainsi, il est évident que les compagnons du Prophète, que la paix d'Allah soit sur eux, ainsi que leurs successeurs n'ont pas suivi une approche chaotique et arbitraire, mais ont plutôt appliqué une série de règles et de principes dans leur interprétation et leur compréhension des textes. Ce que l'Imam al-Shaféi a réalisé dans son ouvrage « Al-Risālah » n'était rien de plus que la révélation et la clarification de cette méthode existante, et non pas une création ou une invention. En effet, cette méthode doit sa naissance aux éminents savants, compagnons du Prophète tels que 'Umar Ibn Al-Khaṭṭāb, 'Alī Ibn Abī Ṭālib, 'Abd Allah Ibn Mas'ūd, 'Abd Allah Ibn 'Abbās et 'Abd Allah Ibn 'Umar. Par la suite, sa clarté s'est manifestée grâce aux éminents savants successeurs tels que Ḥasan Al-Baṣrī, Sa'īd Ibn Al-Musayyib, Ibn Shihāb al-Zuhrī, al-Sha'bī, Ibrāhīm al-Nakh'ī. Cette méthode s'est enrichie davantage grâce aux travaux des Grands Jurisconsultes Fondateurs tels que Mālik Ibn Anas et Abū Ḥanīfah, et autres.[60].

Deuxièmement : La connaissance des méthodologies de la fatwa revêt une grande importance :

La connaissance des méthodologies de la *fatwa* revêt une grande importance pour plusieurs raisons :

---

(60) Mahmud Shakir. "Risalat fi al-Tariq Ila Thaqafatina" Beyrouth : Dar al-Risālah, 1992, p. 24.

1. En premier lieu, l'étude des méthodologies de la *fatwa* permet de mettre en lumière les principes fondamentaux, les règles et les normes suivis par les compagnons du Prophète et leurs successeurs, les tābi'īne, qu'Allah soit satisfait d'eux, dans l'interprétation et la compréhension des textes sacrés. Cela permet également de saisir les repères de la méthodologie de la *fatwa* qu'ils adoptaient.
2. La connaissance des méthodologies de la *fatwa* s'avère importante en tant que fondement de base auquel on peut se référer pour corriger et rectifier les *fatwas* mal faites.
3. Cette connaissance permet également d'identifier les erreurs et les déviations méthodologiques causées par les non-spécialistes.
4. Il convient de noter que l'existence de différentes méthodologies correctes est tout à fait possible. Cela se reflète notamment dans les écoles de *fiqh* (madhāhib) qui suivent des méthodologies distinctes dans leur interprétation. Par conséquent, il n'est pas nécessaire que la méthodologie correcte soit unique.
5. Une étude approfondie des méthodologies de la *fatwa* contribue grandement à l'enrichissement et à l'accumulation des connaissances. Elle peut servir de point de départ pour le renouveau et la détermination des constantes et des variables.

Dans son commentaire des Sunan Abī Dāwūd, Ibn Raslān souligne que ce *hadith* (celui de Mu'ādh) met en lumière l'impératif pour l'Imam de dépêcher des juges dans diverses contrées, suivant ainsi l'exemple du Prophète qui confia à 'Ali la charge de juge au Yémen. De surcroît, lorsqu'il désigne un juge, il lui incombe de soumettre celui-ci à une épreuve rigoureuse afin d'évaluer minutieusement son savoir et ses aptitudes, tel que le fit le Prophète lorsqu'il mit Mu'ādh à l'épreuve avant de l'envoyer(61).

(61) Al-Khattabi, "Ma'alim al-Sunan: Sharh Sunan Abī Dawud". Alep : Al-Matba'ah al-'Ilmiyyah, 1932 CE - 1351 AH. Première édition, V. 14, p. 647.

Les fondements sur lesquels repose la méthodologie de la fatwa *:*

Les érudits éminents ont érigé un édifice de principes et de fondements qui servent de socle à la méthodologie de la *fatwa*. Ces fondements revêtent un rôle important, érigeant une enceinte protectrice autour de cette méthodologie, la préservant ainsi de tout écart ou déviation, et préservant son intégrité face aux influences néfastes de la passion et des préjugés condamnables. Dans cette section, nous entreprendrons d'exposer les principaux de ces fondements, en les abordant sous les points suivants :

Premier fondement : Le choix d'un mufti qualifié :

En effet, la sélection d'un *mufti* qualifié revêt une importance fondamentale pour l'ensemble du processus de *fatwa*, étant donné que la légitimité de ce processus repose sur lui. C'est pourquoi le choix du *mufti* a suscité un vif intérêt parmi les érudits, qui ont largement écrit sur la « qualification du *mufti* », les « conditions du *mufti* », etc. Si l'on se réfère aux ouvrages des spécialistes des fondements de la jurisprudence musulmane, on constate qu'ils ne manquent pas, la plupart du temps, d'aborder les compétences du *mufti*, ses conditions et les bonnes pratiques à son égard, ainsi que d'autres aspects liés à son statut. Certains érudits ont même consacré des ouvrages spécifiques à ce sujet, comme nous l'avons déjà mentionné dans l'introduction lors de notre discussion sur les sciences de la *fatwa*.

Si nous examinons les conditions et les règles établies par les érudits pour sélectionner le *mufti*, nous constatons qu'elles portent principalement sur les aspects éthiques, comportementaux et scientifiques du *mufti*. Nous ne nous attardons pas ici sur ces dimensions spécifiques du choix et des critères du *mufti* pour la *fatwa*. Cependant, nous soulignons l'importance et la responsabilité qui incombent au *mufti*, car c'est lui qui porte le fardeau et déploie les efforts nécessaires pour parvenir à une *fatwa* correcte, en accord avec la méthode appropriée d'*Iftā'*. Il est responsable d'extraire la question du demandeur, de la conceptualiser de manière adéquate et de l'adapter aux principes de la charia, étape par étape. Il déduit ou détermine les décisions à partir des sources juridiques, en équilibrant les avantages et les inconvénients, les coutumes et la situation du demandeur, ainsi que d'autres aspects. Tout cela repose uniquement sur les épaules du *mufti*. A cet effet, al-Shāṭibī dit : « Le *mufti* est considéré dans la communauté comme étant à la place du Prophète conformément au *hadith* suivants : « Les savants sont les héritiers des Prophètes, et les Prophètes n'ont laissé en héritage ni dinar ni dirham, mais plutôt de la connaissance… ».

Par essence, le *mufti* est un législateur, car il tire ses conclusions de la charia soit par le biais de sources prophétiques, soit par déduction à partir de ce qui a été rapporté. Dans le premier cas, il se base sur une information établie, tandis que dans le second, il élabore des règles. L'établissement de règles relève exclusivement du législateur. Par conséquent, lorsque le *mujtahid* établit des règles en s'appuyant sur sa compréhension et ses efforts, il agit en tant que législateur dans ce sens. Il est donc impératif de suivre ses avis et d'agir en conformité avec ses directives. Cette distinction entre recherche approfondie et simple transmission d'informations nécessite de prendre en compte à la fois la compréhension des termes juridiques et la réalisation de leurs objectifs, en les appliquant aux règles établies. Dans les deux cas, le *mufti* exerce un rôle de législateur comme exprimé dans ce *hadith* : « Celui qui lit le Coran, la Prophétie s'infiltre dans ses deux flancs. ». En résumé, le *mufti* est le porte-parole d'Allah, tout comme le Prophète, et il possède une autorité dans la charia concernant les actions des responsables. Son autorité, dans la transmission de la Volonté divine, est comparable à celle d'un Prophète[62]. ».

Deuxième fondement : prendre conscience de la dangerosité de la fatwa :

En raison de l'importance capitale de la *fatwa* et de ses implications, les érudits ont élaboré un ensemble de règles de conduite, d'éthique et de comportement, qui servent de guide incontournable pour le *mufti*. Ces règles ont pour objectif de garantir l'élaboration d'une *fatwa* correcte, en évitant toute déviation de la voie de la rectitude et en prévenant les erreurs. Il convient de souligner que la *fatwa* est un produit humain et, à ce titre, elle peut être influencée par les faiblesses, les inclinations et les préjugés humains. Dans ce sens, Al-Nawawī dit : « Il est essentiel de prendre conscience du caractère à la fois dangereux et d'une grande responsabilité de la *fatwa*, qui recèle également de nombreux mérites. En effet, le *mufti* se trouve dans la position privilégiée d'être l'héritier des prophètes, que la paix et les bénédictions d'Allah soient sur eux. À ce titre, il est investi de l'obligation de compétence et de rigueur dans son rôle d'émetteur de *fatwa*. Toutefois, il n'est pas à l'abri de la possibilité d'erreurs, ce qui souligne davantage l'importance de la vigilance et de la prudence dans cette tâche.[63]. »

C'est pourquoi les savants ont recommandé certaines règles et principes, parmi lesquels figurent notamment :

---

(62) Al-Shāṭibī, «Al-Muwāfaqāt». Riyad, Arabie saoudite : Dar Ibn A'fan, 1997. Première édition. V. 5, pp. 253.

(63) Al-Nawawi. "Adab al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti". Damas : Dar al-Fikr, 1408 AH - 1988 CE. Première édition, p. 13.

A. Vérifier la réponse et le mérite de dire « Je ne sais pas » :

Il est obligatoire pour le *mufti* de consacrer le temps nécessaire à l'élaboration d'une *fatwa*, en examinant attentivement tous les aspects pertinents et en réfléchissant aux conséquences et aux implications de sa réponse. Il ne doit en aucun cas se hâter de répondre sans procéder aux vérifications requises. Cette précipitation n'est pas un signe de compétence et d'excellence, mais au contraire, les érudits l'ont considérée comme interdite, conseillant ainsi aux demandeurs d'éviter de consulter ceux qui ont cette habitude et cette approche dans la délivrance des *fatwas*. A ce propos, l'imam al-Nawawī dit : « Il est prohibé de prendre des libertés dans l'émission des *fatwas*. Quiconque connu pour ce défaut ne devrait pas être consulté, car se hâter dans la *fatwa* implique de ne pas prendre le temps nécessaire pour vérifier et réfléchir avant de fournir sa réponse.(64). ».

L'Imam al-Nawawī considérait le manque de vérification et la précipitation dans la réponse comme une forme de laxisme réprouvé. Pour sa part, Ibn Ḥamdān affirmait que le laxisme dans la *fatwa* est interdit et qu'il est interdit de consulter cette catégorie de ces soi-disant *muftis* soit en raison de leur précipitation avant d'examiner soigneusement la question, soit en raison de leur conviction que la rapidité est une preuve de compétence(65). ».

Lorsque le *mufti* examine attentivement la question et réfléchit à celle-ci, mais qu'il ne possède pas de réponse solide ou claire à proposer, il doit humblement admettre son ignorance en disant « Je ne sais pas » ou « Je ne sais pas quoi répondre ». Cette attitude n'atténue en rien sa valeur ou sa position éminente ; car elle était pratiquée par les grands érudits de la communauté anciens ou modernes. Ibn al-Jawzī a mis l'accent sur cette vérité en disant : « Ils avaient l'habitude de dire 'Je ne sais pas'... ». De même, Alī Ibn Abī Ṭālib - qu'Allah l'agrée – nous a délivré ce conseil : « Si l'un d'entre vous est interrogé sur quelque chose qu'il ne sait pas, qu'il dise : 'Je ne sais pas.' ».

Dans un contexte similaire, 'Uqbah Ibn Muslim a rapporté : « J'ai accompagné Ibn 'Umar pendant une période de trente-quatre mois, et il était fréquemment interrogé, mais il répondait souvent en disant : 'Je ne sais pas'. De même, lorsqu'une question fut posée à Al-Sha'bī, il répondit : 'Je ne sais pas'. On lui fit alors remarquer : 'N'éprouves-tu pas de honte à déclarer ton

(64) Ibid, p. 37.

(65) Ibn Ḥamdān. "Sifat al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti". Beyrouth : Al-Maktab al-Islami, 1397 AH (1977 CE). Troisième édition, p. 31.

ignorance, alors que tu es un grand érudit d'Iraq ?'. Il répliqua : 'Mais les anges n'éprouvèrent aucune gêne en avouant : « Gloire à Toi, nous n'avons de savoir que ce que Tu nous as enseigné'. 'Abd Allah Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal rapporta : « Mon père avait coutume de recevoir des questions auxquelles il répondait fréquemment : 'Je ne sais pas'. »

Muḥammad Ibn 'Ajlān dit : « L'expression humble et sincère ‹Je ne sais pas' ouvre la porte de la connaissance. En prononçant ces mots, vous invitez les sages à vous instruire jusqu'à ce que vous atteigniez la certitude. Toutefois, si vous vous érigez dans l'illusion du savoir en affirmant ‹Je sais', vous vous exposez à une incessante interrogation qui finira par effacer votre prétendue connaissance. ».

Al-Shaféi, qu'Allah lui fasse miséricorde, a été interrogé sur une question et il est resté silencieux. On lui a demandé : « Ne répond-tu pas ? ». Il a répondu avec une profonde sagesse : « Je ne sais pas si la vertu réside dans le silence ou dans la réponse[66]. ».

Un exemple éminent de cette modestie est celui de Mālik, qui fut interrogé sur 48 questions, dont il répondit « Je ne sais pas » à 32 d'entre elles. Certains racontent même qu'il aurait été questionné sur 50 sujets sans donner une seule réponse[67]. ».

Ainsi, les savants considèrent que celui qui se précipite dans la délivrance de *fatwas* et répond sans réflexion sera entraîné dans l'erreur et l'inexactitude. Comme le disait Al-Khaṭib Al-Baghdādī : « Quiconque est avide de délivrer des *fatwas*, se précipite vers elles se forge une voie périlleuse et sera perturbé dans son affaire[68]. ».

b. S'assurer de l'exactitude des fatwas :

La consultation est considérée comme l'un des piliers essentiels que les érudits ont établis afin de préserver la méthodologie rigoureuse de la *fatwa*. En effet, plus il y a de réflexions et de consultations pour parvenir à une *fatwa* juste et équitable, plus on s'éloigne des erreurs et des penchants égoïstes. Cette approche trouve ses racines dans les pratiques de nos vénérables prédécesseurs, qu'Allah les agrée. A ce propos, Ibn Ḥamdān dit : « Il est recommandé de soumettre les écrits à des savants pieux et de les consulter pour parvenir à de bonnes réponses[69]. ».

(66) Ibid. 135.

(67) Ibid.

(68) Al-Khatib al-Baghdadi. "Al-Faqih wa al-Mutafaqqih". Beyrouth, Liban : Al-Maktabah al-Ilmiyyah, V. 2..p. 350.

(69) Ibn Ḥamdān. "Sifat al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti". Beyrouth : Al-Maktab al-Islami, 1397 AH (1977 CE). Troisième édition, p. 58.

La pratique de la consultation en matière de *fatwa* était profondément ancrée dans l'esprit des pieux prédécesseurs, qu'Allah les agrée qui l'ont mise en œuvre de manière concrète et effective, comme en témoignent les récits qui nous sont parvenus à ce sujet. Abū Bakr, 'Umar et tous les califes Bien-guidés ont suivi cette méthode. Al-Bayhaqī rapporte dans ses Sunan que Maymūn Ibn Mahrān dit : « Lorsqu'un litige se présentait à Abū Bakr, qu'Allah soit satisfait de lui, il examinait d'abord le Livre d'Allah. S'il y trouvait un jugement pour trancher le différend, il l'appliquait. Si aucun jugement ne se trouvait dans le Livre, il cherchait alors s'il existait une *Sunna* du Prophète concernant cette question. S'il la connaissait, il la suivait sinon il sortait et consultait les musulmans en disant : « Untel et untel m'ont exposé telle et telle affaire. J'ai recherché dans le Livre d'Allah et dans la *Sunna* du Prophète, mais je n'ai rien trouvé à ce sujet. Savez-vous si le Prophète d'Allah a rendu un jugement dans ce cas ? ». Parfois, la foule se levait pour répondre : « Oui, il a rendu un jugement là-dessus. », alors, Abū Bakr prenait alors une décision en se basant sur le jugement du Prophète. Ja'far rapporte qu'une autre personne que Maymūn lui avait raconté qu'Abū Bakr, qu'Allah soit satisfait de lui, disait alors : « Louange à Allah, qui a placé parmi nous des personnes pour préserver les enseignements de notre Prophète, que la paix et les bénédictions d'Allah soient sur lui. ». S'il ne trouvait pas de tradition prophétique, il appelait les dirigeants des musulmans et les savants parmi eux pour les consulter[70]. ».

L'approche adoptée par 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb et les califes qui lui ont succédé était similaire. Abū Bakr Ibn Abī Shaybah rapporte dans son recueil que 'Ubayd Allah Ibn Rifā'ah Ibn Rāfi' a transmis de son père Rāfi'ah Ibn Rāfi' qu'Abū Bakr dit : « Alors que j'étais chez 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb, un homme est entré et a dit : « Ô Emir des croyants, voici Zayd Ibn Thābit qui émet des avis juridiques dans la mosquée concernant le lavage après un rapport intime (sans éjaculation), en se basant sur son propre jugement. ». Alors, 'Umar a ordonné : « Faites-le venir ! ». Lorsque Zayd était arrivé, 'Umar lui a dit : « Ô toi qui te trompes toi-même ! Comment oses-tu donner des avis juridiques aux gens en te basant sur ton propre jugement ?! ». Zayd a répondu : « Par Allah, je ne l'ai pas fait ainsi, mais j'ai entendu un *hadith* de mes oncles et je l'ai rapporté, notamment d'Abi Ayyūb, d'Ubayy Ibn Ka'b et de Rāfi'ah. ». À ce moment-là, 'Umar s'est tourné vers Rāfi'ah et lui a demandé : « Est-ce que vous agissiez de la sorte après un rapport charnel ?! ». Rāfi'ah a répondu : « Nous le faisions à l'époque du Messager d'Allah. Allah ne nous l'a pas interdit, et

(70) *Rapporté par al-Bayhaqi dans al-Sunan al-Kubrà, hadith n°20341.*

le Messager d'Allah ne nous a pas ordonné de le faire. ». 'Umar a demandé : « Le Messager d'Allah était-il au courant ? ». Rāfi'ah a répondu : « Je ne sais pas. ». Alors 'Umar a réuni les Muhājirīn et les Anṣār et les a consultés. Ils ont répondu que le lavage rituel, dans ce cas, n'était pas obligatoire. Pourtant, Mu'ādh et 'Alī avaient un avis contraire en justifiant : « Si les deux circoncis se rencontrent, il entraîne l'obligation de se laver complètement. ». Etonné, 'Umar s'exclama en disant : « Vous êtes les compagnons de Badr, et vous avez divergé sur cette question. Que pensez-vous de ceux qui viendront après vous ?! ». Alors 'Ali proposa : « Ô Emir des croyants, personne ne connaît cette question mieux que les épouses du Messager d'Allah. ». 'Umar a donc envoyé un message à Ḥafṣah qui a répondu qu'elle n'était pas au courant, puis à 'Ā'ishah qui a répondu : « Si les deux circoncis se rencontrent, le lavage est obligatoire. ». Alors, 'Umar a dit : « Je n'accepterai pas qu'un homme agisse ainsi sans être sévèrement puni. ».

Ja'far a ajouté : « Maymūn m'a raconté que 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb procédait ainsi. Il examinait le Coran puis la *Sunna* du Prophète, et s'il ne trouvait rien, il cherchait si Abū Bakr avait pris une décision à ce sujet. S'il en trouvait une, il la suivait, sinon il convoquait les dirigeants et les savants parmi les musulmans pour les consulter(71) ».

La pratique de la consultation, telle qu'elle était observée par l'Emir des Croyants, 'Umar, que Allah soit satisfait de lui, revêtait une importance incommensurable. Il se tournait vers ceux qu'il considérait comme possédant une connaissance éclairée, indépendamment de leur âge et de leur statut. C'est ainsi que Yūsūf Ibn al-Mājishūn relate : « Nous nous sommes adressés à Ibn Shihāb concernant le *hadith* : « Ne sous-estimez pas votre valeur en raison de votre jeunesse ! ». Il nous répondit : « Lorsque 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb était confronté à des questions complexes, il sollicitait l'avis des jeunes garçons, cherchant à bénéficier de l'éclat de leur intelligence.(72). ».

Selon Ibn Sīrīne, 'Umar, que Allah soit satisfait de lui, sollicitait des conseils dans les affaires, allant même jusqu'à consulter des femmes. Il pouvait percevoir dans leur parole ou dans leur suggestion quelque chose de bénéfique qu'il pouvait mettre en pratique(73).

Lorsque 'Uthmān (qu'Allah soit satisfait de lui) s'asseyait sur son siège, les deux parties en conflit étaient conviées. À l'une d'entre elles, il ordonnait

(71) *Rapporté par Ibn Abī Shaybah dans son Musannaf, n°947.*

(72) *Rapporté par al-Bayhaqi dans al-Sunan al-Kubrà, n°20331.*

(73) *Ibid, n°20332.*

: « Appelle 'Ali ! » et à l'autre : « Appelle Ṭalḥah, al-Zubayr et certains des compagnons du Prophète (paix et bénédictions d'Allah sur lui) ! ». Puis il leur disait : « Exprimez-vous ! ». Par la suite, il se tournait vers le peuple et demandait : « Qu'en pensez-vous ? ». Si leurs paroles contredisaient son propre point de vue, il les mettait en pratique, sinon il prenait le temps de réflexion. Enfin, les deux parties en conflit se levaient alors, tous contents de son jugement.[74].

Les pieux prédécesseurs se réunissaient assidûment pour scruter les questions incertaines. Certains parmi eux prononçaient des *fatwas* sur des sujets spécifiques. Si de telles questions leur avaient été soumises du vivant d'Umar Ibn Al-Khaṭṭāb, qu'Allah soit satisfait de lui, il aurait alors convoqué les combattants de la bataille de Badr afin de les consulter et de trouver une résolution adéquate.

Il est indubitable que la consultation, en vue de délivrer une *fatwa*, est une pratique enracinée dans l'esprit musulman, depuis l'époque de nos pieux prédécesseurs jusqu'à nos jours. Elle a été mise en œuvre de manière concrète à travers les conseils d'émission de *fatwa* organisés par les califes, les juges et les gouverneurs. Les illustres Majālis Al-Shurah (conseil de consultation) de l'Andalousie en témoignent avec éloquence. À notre époque, les applications contemporaines de la *fatwa* collective se manifestent à travers les institutions d'émission de *fatwa*, les conférences juridiques et les comités dédiés à cet effet.

C. Le mufti doit être reconnu comme compétent :

Il faut faire appel à un *mufti* reconnu pour sa compétence. Parallèlement, il convient de sanctionner les individus non qualifiés qui osent émettre des *fatwas* et persistent dans leur ignorance, car se tourner vers cette catégorie d'ignorants peut entraîner la destruction de biens ou même la perte de vies humaines. La preuve en est le récit du *hadith* où des personnes non-spécialistes ont délivré une *fatwa* pour un homme blessé, provoquant ainsi sa mort. Le Prophète, dans un état de colère, les a maudites en s'exclamant : « Ils auraient dû humblement solliciter le savoir s'ils étaient ignorants ! ».

Le Prophète a déclaré : « La responsabilité du péché retombe sur le *mufti* incompétent qui émet une *fatwa* erronée.[75]. ».

---

(74) Ibid. n°20326.

(75) Rapporté par Ibn Mājah, hadith n°53.

Dans un *hadith* rapporté par Abū Dāwūd et d'autres, le Prophète dit : « La personne qui s'adonne à la pratique de la médecine sans avoir obtenu une reconnaissance en tant que médecin en assume l'entière responsabilité[(76)] ». Ainsi, si une personne dépourvue de compétences exerce cette noble profession, et que cela entraîne des préjudices pour le patient, elle sera tenue pour responsable.

Les érudits ont consacré une attention particulière à la question de la « responsabilité du *mufti* ». Par cette notion, ils soulignent que si la *fatwa* émise par le *mufti* entraîne la perte de biens ou le décès de la personne consultante, cette dernière est en droit de demander réparation. Cette problématique se manifeste sous deux formes distinctes :

La première forme : il s'agit d'un sujet permettant *l'Ijtihād*, le *mufti* peut se trouver dans l'une des deux situations suivantes :

- S'il est qualifié pour émettre des *fatwas*, il n'est pas tenu de garantir sa réponse, car il est toujours considéré comme un *mujtahid*.
- S'il s'agit d'un simple muqallid (rapporteur de l'avis d'un ancien *mujtahid*), alors il sera tenu responsable, car il a dépassé les limites de sa compétence.

La deuxième forme : il s'agit d'un sujet qui ne permet ni *l'Ijtihād* ni la divergence d'opinions, et dans ce cas le *mufti* peut également se trouver dans l'une des deux situations suivantes :

- S'il est qualifié pour émettre des *fatwas*, il sera tenu pour responsable selon l'avis le plus prépondérant.
- S'il est incompétent, il sera tenu responsable s'il est officiellement désigné pour émettre des *fatwas*. S'il n'est pas désigné officiellement pour émettre des *fatwas*, il ne sera pas tenu responsable, mais la responsabilité incombe plutôt à la personne qui n'a pas suffisamment vérifié la qualification du *mufti*.

A cet effet, al-Ḥaṭṭāb al-Ru'aynī dit : « Si on provoque un préjudice ou la perte d'un bien à cause d'une *fatwa* erronée, il faut distinguer entre les cas suivants : s'il s'agit d'un *mufti mujtahid*, il ne sera pas tenu responsable, mais s'il s'agit un *mufti* muqallid officiellement nommé pour la *fatwa*, il sera tenu responsable (pour avoir employé *l'Ijtihād* sans en avoir la compétence). S'il s'agit d'une personne prétentieuse qui n'est ni *mujtahid* ni muqallid, elle ne

(76) Rapporté par Abū Dāwūd, hadith n°4586.

sera pas responsable et devra être punie (pour avoir osé émettre une *fatwa* sans en avoir la compétence)…[77]. ».

d. Le mufti doit revenir sur sa fatwa si elle s'avère mal-réfléchie :

Il revêt une importance capitale que lorsqu'un *mufti* émet une *fatwa* qui s'avère ultérieurement erronée et en contradiction avec la vérité, il se doit de la rectifier et de revenir vers la voie de la vérité et de la rectitude. Les motifs qui incitent le *mufti* à revenir sur sa *fatwa* sont multiples, et les savants ont consciencieusement débattu de ces raisons au sein de leurs ouvrages. Parmi les plus significatives figurent la contradiction avec un texte clair du Livre d'Allah ou de la *Sunna* authentique, la contradiction avec un consensus catégorique ou encore avec un raisonnement analogique solidement établi.

Les éminents érudits ont convenu à l'unanimité de l'impératif pour le *mufti* de revenir sur sa *fatwa* lorsque son erreur est manifeste, ainsi que l'a exprimé 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb, que Allah soit satisfait de lui, dans sa correspondance avec son gouverneur à Basra, Abū Musa al-Ash'arī. Il écrivit : « Que le jugement antérieur ne constitue nullement une entrave à ta faculté de réévaluer et de réorienter ta voie vers la justesse, lorsque tu prends conscience de ton erreur. Car la vérité demeure perpétuelle, et l'impératif de rétablir la vérité doit prévaloir sur la persistance dans l'erreur. [78]. ».

Sous le titre : « Le *mufti* doit revenir sur sa *fatwa* s'il constate son erreur », Al-Khaṭib al-Baghdādī a mentionné une série de récits qui montrent comment les prédécesseurs de cette Ummah s'efforçaient de revenir à la vérité et cherchaient tous ceux qui les guidaient vers elle. Nous rappelons parmi :

Le compagnon éminent Abū Hurayrah, qu'Allah l'agrée, dit : « Je vous ai informé que le jeûne de celui qui se réveille en état de Janābah (impureté majeure) était invalide. Mais ce n'était que l'avis personnel d'Abū Hurayrah, et par conséquent le jeûne de celui qui se réveille en état de Janābah est valide. »

Ibn 'Umar a également changé d'avis concernant le paiement de la zakat au sultan en disant : « Remettez-la à ses véritables bénéficiaires ! ».

---

(77) Al-Dusuqi, Muḥammad Ibn Ahmad Ibn 'Arafah. Hashiyat al-Dusuqi 'ala al-Sharh al-Kabir. Beyrouth: Dar al-Fikr. V. 1, p. 20.

(78) Rapporté par al-Daraqutni dans son Sunan, hadith n°4471.

Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn al-Ḥasan Ibn Ziyād relate qu'Al-Ḥasan Ibn Ziyād, ayant énoncé une *fatwa* erronée sur une question précise, ignorait qui l'avait consulté à ce sujet. Dans le souci de réparer cette erreur, il fit appel aux services d'un héraut public pour proclamer : « Al-Ḥasan Ibn Ziyād a prononcé une *fatwa* le jour untel sur une question donnée, mais il s'est trompé. Si quiconque a suivi son avis, je l'invite à revenir vers moi afin de rectifier la situation ! ». Patiemment, il attendit plusieurs jours sans émettre de nouvelles *fatwas* jusqu'à ce qu'il identifie l'individu qui avait adhéré à son avis initial, puis il lui fit part de son erreur et lui dispensa la réponse correcte. ».

Commentant ces récits, Al-Khaṭib al-Baghdādī dit : « Lorsque le *mufti* prend conscience qu'il a contredit un texte coranique, un enseignement prophétique ou un consensus établi, il se trouve dans l'obligation de rétracter sa *fatwa* et de l'annuler(79). »

Troisième fondement : L'importance de l'objectivité et le refus des inclinations personnelles et des préjugés.

L'un des fondements les plus essentiels que le *mufti* doit adopter pour parvenir à une *fatwa* correcte et juste est l'engagement envers l'objectivité et la neutralité, en vue d'atteindre la vérité, tout en rejetant toute forme de fanatisme et d'inclination personnelle. Cette approche, connue sous le nom de « justice », a été suivie par les pieux prédécesseurs - qu'Allah les bénisse - ainsi que par leurs disciples. Les paroles et les actions des quatre imams des célèbres écoles de *fiqh* attestent clairement cette approche, car il est bien établi qu'ils y ont adhéré sans dévier le moins du monde. Ceux qui se sont écartés de cette approche ne peuvent être comparés à eux et ne méritent pas d'être pris en considération. Nous présentons ci-dessous des citations des quatre imams afin de confirmer que leur objectif ultime était de parvenir à la vérité :

L'éminent Imam Abū Ḥanīfah, fondateur de l'école hanafite, dit : « Si jamais mes paroles vont à l'encontre du Livre d'Allah ou de la tradition prophétique, qu'on les mette de côté ! ». Il dit également : « Il n'est permis à personne d'embrasser notre discours sans connaître sa source et son origine(80). »

---

(79) Al-Khatib al-Baghdadi. "Al-Faqih wa al-Mutafaqqih". Beyrouth, Liban : Al-Maktaba al-Ilmiyyah, v. 1. P. 421.

(80) Al-Fullani al-Māliki, "Iyqaz Himam Uli al-Absar". Beyrouth: Dar al-Ma'rifah, pp. 53-62.

L'éminent Imam Mālik, fondateur de l'école Mālikite, affirme de manière catégorique : « Après le Prophète, nul ne saurait être considéré sans que son avis ne soit scrupuleusement examiné et évalué, en toute rigueur. ». De plus, Ibn Wahb rapporte que Mālik, interrogé sur le fait de passer les doigts mouillés entre les orteils lors des ablutions, a répondu sans équivoque : « Ce n'est pas obligatoire. ». Ibn Wahb lui a dit : « Mais nous avons appris que c'était une *Sunna* du Prophète. ». Mālik, surpris, a répliqué : « Comment ?! » Ensuite, Ibn Wahb lui a rapporté le *hadith* rapporté par al-Mustawrid Ibn Shaddād qui dit : « J'ai vu le Messager d'Allah masser ses orteils avec son auriculaire. ». Alors, Mālik a commenté en affirmant : « Ce *hadith* est bon, et je ne l'ai jamais entendu auparavant. ». Ultérieurement, Mālik a été interrogé à nouveau sur cette question et il a émis une *fatwa* stipulant de passer les doigts entre les orteils lors des ablutions.(81).

L'éminent imam al-Shaféi, fondateur de l'école Shaféite, dit : « Si le *hadith* se révèle authentique, alors il est l'essence de mon *madhhab*(82). »

L'éminent imam Aḥmad Ibn Ḥanbal, fondateur de l'école Ḥanbalite dit : « Ne prenez rien de moi par écrit, ne me suivez pas aveuglément, et ne suivez pas non plus untel ou untel et référez-vous aux sources dans lesquelles ils avaient puisé. ». Certains ont dit : « Ne suivez pas les hommes dans votre religion. S'ils croient, vous croyez, et s'ils ne croient pas, vous ne croyez pas ! »

Il était donc indéniable que les imams, que la paix d'Allah soit sur eux, n'ont jamais délibérément négligé un *hadith* du Prophète qui les aurait guidés vers la vérité et la droiture. Ibn Taymyah l'a clairement exposé dans son ouvrage intitulé « Raf' al-Malām 'an al-A'immah al-A'lām », où il a examiné les différentes raisons et causes des divergences entre les imams. Il soutient qu'aucun des imams - reconnus par la communauté - ne cherche délibérément à contredire le Prophète dans quelque aspect que ce soit de sa *sunna*, que ce soit une question mineure ou majeure. Ils sont tous convaincus de l'impératif de suivre le Prophète, et si l'un d'entre eux omet un *hadith* qui va à l'encontre de sa position, il doit fournir une justification valable. A cet effet, il convient de souligner que les motifs de rejet d'un *hadith* par l'un des Grands Imams peuvent être regroupés en trois catégories principales :

---

(81) Ibn Abī Hatim. Al-Jarh wa al-Ta'dil. Beyrouth: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1271 H - 1952 M. V. 1, pp. 31-32.

(82) Ibn 'Asakir, Abū al-Qāsim 'Ali Ibn Al-Ḥasan Ibn Hibat Allah. Tārīkh Dimashq. Beyrouth: Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1995. (1415 H), v. 51, p. 389.

1. Ne pas croire que le Prophète ait effectivement prononcé ces paroles.
2. Croire que le cas en question n'est pas visé par la parole du Prophète.
3. Croire que le *hadith* a été abrogé par un autre[83].

En effet, les grands imams considéraient la divergence comme une miséricorde envers la communauté du Prophète. À cet égard, al-Suyṭī dit : « La diversité des écoles de *fiqh* au sein de cette communauté est une caractéristique vertueuse qui enrichit cette loi tolérante et flexible. Les Prophètes précédents ont été envoyés avec une loi et un jugement uniques... Le Noble Coran, révélé en sept lectures, en est une preuve évidente. Il est récité de différentes manières et chaque verset provient d'Allah Tout-Puissant. Il contient des éléments abrogeant et abrogés, impliquant le recours à des alternatives lorsque cela est nécessaire. ».

Ainsi, la diversité des différentes écoles de *fiqh* est perçue comme une pluralité de lois pour lesquelles le Prophète a été envoyé, témoignant ainsi de son immense grandeur et de sa particularité qui le distingue de tous les autres Prophètes. Chacun d'entre eux a été envoyé avec une législation unique, tandis que le Prophète a été chargé d'une Législation Globale englobant des jugements variés. Conformément à cette législation, les jugements sont rendus et des récompenses sont accordées dans tous les cas. Cette finesse, qui promeut la flexibilité, n'échappe pas à ceux qui possèdent le discernement et la compréhension profonde des Secrets de la Loi Divine[84].

***Quatrième fondement : la prise en compte des conséquences de la* fatwa.**

La prise en compte de l'actualité dans la jurisprudence est considérée comme un pilier fondamental de l'émission d'une *fatwa*, car elle intervient à toutes les étapes du processus (de la conception à l'adaptation, du jugement à la mise en application). A cet effet, Ibn Al-Qayyim dit : « Ni le *mufti* ni le gouverneur ne peuvent émettre une *fatwa* juste sans une double compréhension : La première concerne la compréhension de la réalité et de la jurisprudence qui lui est liée, ainsi que la déduction de la vérité à partir des indices, des signes et des caractéristiques distinctives. Le deuxième type de compréhension concerne ce qui est requis dans la réalité conformément aux jugements

(83) Ibn Taymiyyah. "Raf' al-Malam 'an al-A'immah al-A'lam." Riyadh: Présidence Générale de la Recherche Scientifique, de l'Ifta, de la Da'wah et de l'Orientation, 1983 (1403 H), p. 9.

(84) Al-Suyuti. Jazil al-Mawahib fi Ikhtilaf al-Madhahib. Liban : al-Maktab al-Islami lil-Taba'a wa al-Nashr, 1992, pp. 27-29.

d'Allah tels qu'ils sont stipulés dans Son Livre ou transmis par Son Prophète. Le *mufti* qui consacre ses efforts à cet effet ne sera point privé de la récompense divine. Bref, le savant qui parvient à bien saisir la réalité acquiert ainsi la connaissance des jugements d'Allah et de Son Prophète.(85).

En réalité, afin d'émettre une *fatwa* juste, il est essentiel pour un *mufti* de comprendre les multiples changements qui se produisent dans le monde réel, ainsi que leurs répercussions et leurs interactions dans le domaine de l'*Iftā'* (émission de *fatwas*). Le *mufti* doit avoir une conscience aiguë du monde réel dans toute sa complexité, comprenant les individus, les événements, les idées et les objets, ainsi que les systèmes qui relient ces différents aspects. Par conséquent, l'une des considérations primordiales pour celui qui est chargé de prononcer une *fatwa* est de prendre en compte les conséquences de celle-ci, c'est-à-dire d'observer, avant de donner sa réponse, les effets qui pourraient en découler une fois mise en pratique. Ce processus implique de prendre en considération la réalité de la question posée, la situation du demandeur, tout en respectant les principaux objectifs de la charia. Al-Shāṭibī affirme dans son ouvrage « Al-Muwāfaqāt » : « La prise en compte des conséquences des actions est considérée comme un objectif religieux en soi. Ainsi, le *mujtahid* ne doit émettre un jugement sur une action qu'après avoir examiné attentivement ses conséquences, que ce soit pour réaliser un intérêt ou pour éviter un mal(86). ».

La prise en compte des conséquences d'une *fatwa* est un fondement bien établi dans le Coran et la *Sunna* et mis en pratique par les compagnons, qu'Allah les agrée.

Dans le Coran, Allah Tout-Puissant dit : « Ne maudissez pas ceux qu'ils invoquent en dehors d'Allah, car alors, par transgression, ils maudiraient Allah, sans le savoir. » (Coran, Al-An'ām : 108). Ce verset a été révélé en réponse aux mécréants de Quraysh qui avaient dit à Abū Ṭālib : « Que Muḥammad et ses compagnons cessent d'insulter nos divinités et de les dénigrer, sinon nous insulterons Allah et le ridiculiserons. ». Suite à cela, les musulmans se sont abstenus d'insulter leurs divinités. Bien que le verset interdise explicitement d'insulter les idoles, sa véritable signification réside dans l'interdiction d'insulter Allah, car l'insulte envers leurs divinités aurait été une cause pour qu'on insulte Allah Tout-Puissant. Ainsi, lorsque des conséquences aussi graves sont en jeu, on applique le même jugement d'interdiction en considération de ce qui pourrait en découler.

---

(85) Ibn Qayyim al-Jawziyyah. "I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin". Beyrouth : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991. Première édition. V. 1, p. 69.

(86) Al-Shāṭibī. "Al-Muwāfaqāt". Riyad, Arabie saoudite : Dar Ibn A'fan, 1997. Première édition. V. 5, pp. 177.

Selon le *hadith* authentique rapporté par Muslim dans son ṣaḥīḥ, 'Ā'ishah (qu'Allah soit satisfait d'elle) relate les paroles du Messager d'Allah (paix et bénédictions soient sur lui) : « Si ce n'était pas pour la récente conversion de ton peuple à l'Islam, j'aurais détruit la Ka'bah et l'aurais reconstruite selon les fondations établies par Ibrāhīm. En effet, lorsque Quraysh l'avait reconstruite, ils n'ont pas prévu suffisamment d'espace pour la foule pèlerine. J'aurais donc ajouté un espace supplémentaire derrière elle[(87)]. »

Dans ce *hadith*, l'Imam al-Nawawī a déduit l'importance de prendre en considération les conséquences des actions. Il a exprimé que ce *hadith* établit des principes juridiques significatifs, notamment celui de la conciliation entre intérêts et préjudices en cas de conflit entre eux. Il est recommandé de donner la priorité à l'intérêt le plus significatif lorsque la conciliation de tous les intérêts devient impossible. Effectivement, le Prophète (que la paix et les bénédictions d'Allah soient sur lui) a déclaré que la destruction de la Ka'bah et sa reconstruction selon les fondations établies par Ibrāhīm étaient dans l'intérêt général. Cependant, il avait pris conscience des préjudices considérables qui pourraient en découler et, par conséquent, il avait décidé de laisser la Ka'bah telle qu'elle était.[(88)].

De même, lors du califat d'Uthmān Ibn 'Affān (qu'Allah soit satisfait de lui), le Recueil du Coran a été unifié en un seul Muṣḥaf, et les autres manuscrits ont été brûlés. Les différentes lectures du Coran ont également été abandonnées, malgré leur utilité dans la facilitation de la mémorisation. En effet, les problèmes qui découlaient de la persistance de ces différentes lectures étaient plus importants que les avantages qu'elles offraient, car elles étaient à l'origine de divergences considérables entre les musulmans concernant le Coran.

Ibn Abī Dāwūd a rapporté dans son livre « al-Maṣāḥif » d'après Ayyūb, qui rapporte d'Abū Qilābah qui dit : « Sous le califat d'Uthmān, il y avait des maîtres enseignant différentes lectures de récitation du Coran, ce qui a engendré des divergences et des disputes parmi les apprenants. Certains remettaient même en question les récitations des autres. Ayyūb fit alors une remarque en soulignant cette situation. Informé de ces dissensions, 'Uthmān tint un discours dans lequel il déclara : « Vous divergez sur cette question et vous vous égarez ainsi. Celui qui ne suit pas mon exemple parmi les habitants des villes est un rebelle égaré. Réunissez-vous, ô compagnons de Muḥammad, et choisissez un imam pour guider les gens.[(89)] ! ».

---

(87) Rapporté par Muslim, hadith n°1333.

(88) Al-Nawawi, Abū Zakariyah Muhyiddin Yahya Ibn Sharaf. Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim Ibn Al-Hajjaj. 2e édition. Beyrouth : Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1392 de l'hégire (1972 de l'ère chrétienne), vol. 9, p. 89.

(89) Ibn Abī Dawud, Kitab al-Masahif. Le Caire : Al-Faruq al-Hadithah, 1ère édition, 1423 de l'hégire (2002 de l'ère chrétienne), p. 95.

L'Ijtihād **et sa relation avec la** *fatwa*

Avant d'aborder la question centrale de notre discussion, à savoir les méthodes de la *fatwa*, il est essentiel de mettre en évidence la relation étroite qui existe entre *l'Ijtihād* et la *fatwa* telle que présentée par les érudits d'autrefois. En effet, *l'Ijtihād* était considéré comme une composante indispensable de la *fatwa*, et cette interconnexion profonde entre *l'Ijtihād* et la *fatwa* influence inévitablement les approches adoptées pour la formulation de cette dernière.

Nous pouvons aborder ce sujet en traitant les points suivants :

La définition de *l'Ijtihād*, ***son domaine et ses conditions :***

Définition : D'un point de vue linguistique, *l'Ijtihād* fait référence à l'effort entrepris pour accomplir une action, ainsi qu'à l'utilisation de tous les moyens disponibles pour y parvenir. Ce terme est réservé aux situations qui exigent un effort et une dépense d'énergie considérables. Par exemple, on peut dire « On a fait l'effort de soulever une pierre lourde », mais il est ridicule de dire : « On a fait l'effort de soulever une graine de moutarde. ».

Cependant, dans le contexte des érudits, ce terme est spécifiquement lié à l'effort intellectuel et à la quête incessante de la réponse juridique adéquate en accord avec les sources du droit islamique. Ainsi, *l'Ijtihād* représente le fruit d'un intense engagement visant à acquérir une compréhension précise et approfondie des normes juridiques islamiques, en recourant à tous les moyens à disposition[90].

Dans le cadre du droit islamique, *l'Ijtihād* découle de la compréhension précise du Livre d'Allah et de la *Sunna* de Son Messager (paix et bénédictions sur lui). Il constitue un moyen de déterminer le jugement juridique approprié en réponse aux défis contemporains auxquels les musulmans font face. Le travail acharné accompli par le *mujtahid* dans cette tâche est considéré comme un acte d'adoration, qui lui permet de se rapprocher d'Allah Tout-Puissant en cherchant à découvrir Sa Volonté. Ainsi, *l'Ijtihād* assure la vivacité de la loi islamique et sa capacité à s'adapter à toutes les époques et à tous les lieux, car les situations auxquelles il faut répondre trouvent toujours leur solution dans la loi islamique, que ce soit de manière explicite dans les textes sacrés ou par déduction et raisonnement analogique.

---

(90) Al-Ghazālī, Abū Hamid Muḥammad Ibn Muḥammad. 1ère édition. Beyrouth : Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 1413 de l'hégire (1993 de l'ère chrétienne), p. 342.

Le champ d'application de *l'Ijtihād* **:**

En ce qui concerne le champ d'application de *l'Ijtihād*, al-Āmidī affirme que *l'Ijtihād* porte uniquement sur les textes religieux dont la preuve est conjecturale ou incertaine et que l'effort du *mujtahid* ne doit pas porter sur une preuve établie clairement du Coran ou de la *Sunna* conformément à cette règle « Pas d'*Ijtihād* en présence d'une preuve claire[91] ».

Ainsi, *l'Ijtihād* s'applique aux jugements conjecturaux, c'est-à-dire ceux pour lesquels une preuve existe mais dont l'interprétation peut être sujette à controverse, ou en absence d'un texte évident.

La nécessité de *l'Ijtihād* **à l'époque moderne :**

L'exercice de l'interprétation juridique (*Ijtihād*) est considéré comme l'un des devoirs collectifs de la communauté musulmane. En conséquence, il est essentiel qu'au moins un *mujtahid* compétent soit présent pour assumer cette responsabilité, afin d'éviter que chacun ne soit confronté à des difficultés juridiques. *L'Ijtihād* peut être effectué individuellement ou en groupe, cependant, de nos jours, *l'Ijtihād* collectif est plus approprié, car il est conduit par des institutions scientifiques chargées d'examiner les nouveaux faits et événements, en s'appuyant sur une expertise considérable.

Effectivement, *l'Ijtihād* revêt une importance primordiale dans notre époque, répondant ainsi aux besoins des individus en quête de conseils face aux développements découlant de l'évolution rapide de la vie. Il est difficile d'imaginer une société aspirant au progrès et au développement sans disposer d'institutions scientifiques diversifiées où les experts ont le dernier mot. En réalité, le progrès et le développement d'une société ne peuvent être atteints que grâce à l'apport des experts qui aident la société à atteindre ses objectifs. De même, la société islamique a besoin, tout comme les autres sociétés, de spécialistes dans divers domaines du savoir, notamment ceux versés dans *l'Ijtihād* et les sciences religieuses.

Depuis le départ du Prophète vers l'Au-delà, les compagnons, les disciples et les grands imams de *l'Ijtihād* issus des différentes écoles de *fiqh* ont établi des méthodologies de raisonnement permettant de parvenir à des jugements offrant des solutions aux problèmes contemporains. L'histoire de l'Islam n'a jamais manqué de *mujtahid*. À notre époque contemporaine, *l'Ijtihād* est

(91) Al-Amidi, Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam. Beyrouth-Damas-Liban : Al-Maktab al-Islami, v. 4, p. 164.

devenu d'autant plus essentiel, car les questions auxquelles les musulmans sont confrontés aujourd'hui sont plus complexes que celles d'autrefois. Il est donc important de croire que l'Islam demeure capable de faire face à la réalité et de l'adapter à ses principes fondateurs. Nous avons besoin d'une jurisprudence islamique contemporaine fondée sur des études approfondies de nos problèmes dans un monde de plus en plus agité.

Les conditions requises pour le *mujtahid* :

Les érudits ont établi les conditions essentielles que le *mujtahid* doit remplir afin d'être qualifié pour occuper cette position. Au fil du temps et en fonction des catégories de *mujtahid*, ces conditions ont connu des variations. Une distinction a été faite entre le *mujtahid* général, qui émet des *fatwas* dans tous les domaines du *fiqh*, et le *mujtahid* spécialisé, qui se consacre à un domaine spécifique. Les ouvrages d'*Usūl al-Fiqh* regorgent de discussions portant sur les conditions que doit remplir le *mujtahid*. Bien que les avis puissent différer quant à ces conditions, certaines d'entre elles demeurent constantes à travers le temps.

1. La maîtrise de la langue arabe est une condition sine qua non pour tout *mujtahid*. Cela ne signifie pas qu'il doit avoir une connaissance exhaustive de tous les termes et usages propres à chaque tribu, mais plutôt qu'il doit dépasser une simple compréhension des subtilités linguistiques. En effet, les jugements que le *mujtahid* est appelé à énoncer sont contenus dans le Coran dont les textes sont rédigés en arabe.
2. La connaissance du Coran qui permet de comprendre les secrets qu'il renferme, avec une attention particulière portée aux versets de sentences. Les savants ont recensé environ cinq cents versets de ce type.
3. La connaissance de la *Sunna* est également une exigence incontournable. Le *Mujtahid* doit se référer aux recueils de la *sunna* authentique ainsi qu'aux ouvrages portant sur les terminologies du *hadith*, etc.
4. Le *Mujtahid* doit avoir une connaissance des consensus et des divergences des savants. Pour ce faire, il doit se référer au patrimoine jurisprudentiel afin de pouvoir identifier les points sur lesquels les anciens *mujtahid* se sont mis d'accord ainsi que ceux sur lesquels ils ont divergé.
5. La connaissance des finalités de la charia est également une exigence indispensable. En effet, celui qui comprend les secrets de la charia et qui est familiarisé avec ses objectifs peut utiliser les outils cognitifs nécessaires pour formuler un avis religieux fiable.

L'Ijtihād et son rapport avec la fatwa :

La *fatwa* est plus générale que *l'Ijtihād* en termes de nature ; chaque *fatwa* est un *Ijtihād*, mais tout *Ijtihād* n'est pas nécessairement une *fatwa*. Cela est dû au fait que la *fatwa* est une déduction de la règle, suivie d'une simple transmission du jugement, contrairement à *l'Ijtihād* qui est une déduction de la règle sans obligation de transmettre le jugement, en particulier en absence de question posée ou de besoin urgent.

Chaque *mufti* doit être *mujtahid* alors que chaque *mujtahid* ne doit pas être nécessairement un *mufti*. Cela est dû au fait que la *fatwa* est un poste et une position supérieure à celle de *l'Ijtihād*. Donc, pour devenir *mufti*, le *mujtahid* doit posséder, outre les outils d'*Ijtihād*, d'autres outils nécessaires pour ce poste dont la connaissance de la réalité des gens, des coutumes, des traditions, etc. Selon la plupart des Usūlī, *l'Ijtihād* est considéré comme une condition préalable pour émettre une *fatwa*. Et par conséquent, celui qui ne possède pas les outils de *l'Ijtihād* ne devrait donc pas s'engager dans la *fatwa*, car il lui est interdit de le faire tant sur le plan religieux que rationnel. Si une personne émet une *fatwa* sans en avoir acquis les outils nécessaires, sa *fatwa* est considérée comme une parole vaine ou prononcée sans connaissance comme l'indique ce verset coranique : « Ne poursuis pas ce dont tu n'as aucune connaissance. L'ouïe, la vue et le cœur, tous ceux-là, en vérité, seront interrogés. ». (Coran, al-Naḥl, verset 116).

Cette interdiction est aussi confirmée par plusieurs *hadiths*, dont celui rapporté par Ibn Mājah dans ses Sunan, d'après Abū Hurayrah (qu'Allah soit satisfait de lui), dans lequel le Prophète (que la paix et les bénédictions d'Allah soient sur lui) a dit : « Le péché ne retombe que sur celui qui émet une *fatwa* sans connaissance. »

En réalité, *l'Ijtihād* et la *fatwa* sont étroitement liés et se complètent mutuellement. Pourtant, la *fatwa* est plus générale que *l'Ijtihād* tandis que *l'Ijtihād* est plus spécifique que la *fatwa*. Bien que *l'Ijtihād* et la *fatwa* diffèrent en termes de généralité et de spécificité, ils sont interconnectés. De plus, *l'Ijtihād* est une étape préalable indispensable à l'émission de *fatwas*, ce qui signifie que la capacité à maîtriser les outils de *l'Ijtihād* est essentielle pour mener à bien la tâche de la *fatwa*.

L'Ijtihād et son rapport avec le renouveau de la pensée islamique :

Le concept du renouveau, en particulier en ce qui concerne la pensée islamique et le discours religieux, est un concept qui nécessite une définition claire et précise. Une telle définition peut dissiper les ambiguïtés entourant ce terme et éliminer les doutes qui peuvent surgir dans l'esprit de certains. Les lignes suivantes mettront en évidence la signification du renouveau de la pensée islamique, ainsi que ses critères et ses différents domaines.

En langue arabe, le concept de renouveau implique de ramener les choses à leur état initial. Sur le plan terminologique, il est cohérent avec son sens linguistique, mais sa signification peut varier en fonction du domaine dans lequel il est utilisé. Du point de vue religieux, le renouveau consiste à raviver les connaissances religieuses qui ont été oubliées au fil du temps, à purifier la religion des ajouts indus et à appliquer *l'Ijtihād* aux nouveaux enjeux et questions contemporaines.

Qu'entend-on dire par la pensée islamique :

En langue arabe, la pensée est la capacité de réflexion et de raisonnement. Elle représente l'outil par lequel nous cherchons la vérité. Sur le plan terminologique, la pensée consiste à examiner des données certaines afin d'en déduire des informations inconnues. Ainsi, on peut définir la « pensée islamique » comme l'ensemble des efforts individuels et collectifs déployés par les musulmans pour comprendre et éclairer l'Islam au monde, en se basant sur ses principales sources de dogmes, de législations et d'éthique. Cette définition correspond à l'objectif que nous poursuivons dans cette recherche.

Donc, on entend dire par le renouveau de la pensée islamique la réflexion sur le patrimoine légué par les savants musulmans dans le but de mettre en exergue ses orientations sages, de tirer profit de ses méthodes et de ses règles et de le purifier des opinions insensées. Etant donné que le message de l'Islam est ultime et universel et que les textes religieux sont limités, le renouveau de la pensée islamique s'avère nécessaire d'une époque à l'autre pour pouvoir s'adapter aux nouveautés qui ne cessent d'affluer.

Les différentes sphères du renouveau de la pensée islamique :

Le domaine constant et variable de l'Islam est considéré comme l'une de ses caractéristiques les plus distinctives. Le domaine constant englobe les fondements immuables de la religion, auxquels il est essentiel de se conformer en tout temps et en tout lieu. Le domaine variable, quant à lui, englobe les éléments qui peuvent varier en fonction des personnes, des circonstances, du temps et du lieu. En examinant le domaine variable, on peut découvrir la nature souple et flexible de l'Islam, ainsi que son attention portée aux changements susmentionnés. Ainsi, le renouveau de la pensée islamique concerne principalement le domaine variable et non le domaine constant, qui repose sur les principes incontestables de la religion. Parmi ces principes constants, on peut citer la croyance en Allah, en Ses Messagers, en Ses anges, en Ses livres, en la destinée, en le Jour du Jugement Dernier, en le Paradis et en l'Enfer. Ces vérités constantes ne peuvent faire l'objet de renouveau ou de changement. Cependant, le renouveau ou *l'Ijtihād* peut être appliqué aux branches controversées de la théologie, telles que l'interprétation des Noms Sublimes d'Allah. En ce qui concerne les lois religieuses, telles que les rituels de culte et les transactions, le renouveau n'a généralement aucun rôle à jouer, surtout lorsque ces lois sont immuables et qu'elles concernent les objectifs suprêmes de la charia, tels que la préservation de l'âme, de la raison, de la religion, de l'honneur et des biens. De même, le renouveau ne peut s'intégrer aux cinq règles immuables de la jurisprudence islamique, à savoir : « Le certain ne doit pas être éliminé par l'incertain. », « La difficulté entraîne l'obligation de faciliter. », « Le préjudice doit être éliminé. », « L'usage courant est une source législative considérable. » et « Les choses sont jugées en fonction de leurs objectifs. ». De même, les jugements religieux incontestables et non sujets à *l'Ijtihād*, communément appelés « les impératifs religieux unanimement reconnus », tels que l'obligation de la prière, de la zakat, du jeûne du Ramadan, du pèlerinage, du port du voile et l'interdiction de la fornication, de l'usure, du vin, etc., sont constants et impératifs, et ne peuvent en aucun cas faire l'objet d'*Ijtihād*. Cependant, dans le but d'alléger les difficultés et de résoudre les problèmes qui pourraient survenir, l'Islam prend en compte les excuses valables, les cas exceptionnels et les situations de force majeure en pratiquant les devoirs religieux.

Dans le domaine juridique et législatif, le renouveau peut se concentrer sur les questions contemporaines. En effet, la vie des individus et les problèmes auxquels ils font face évoluent en fonction du temps et du lieu. Le *mujtahid*, qui

remplit toutes les conditions requises pour *l'Ijtihād*, a pour responsabilité de trouver des solutions religieuses aux cas qui se présentent dans les transactions modernes, les nouveaux contrats et autres domaines similaires. Dans certains cas, le renouveau nécessite un *Ijtihād* collectif, assumé par des institutions et des organismes religieux tels que les Assemblées de jurisprudence islamique, les conseils de *fatwa* et les académies de recherche islamique.

Dans le domaine de l'éthique, les sages et les adeptes des religions sont unanimes quant aux valeurs morales telles que l'honnêteté, la générosité et la tolérance. Ce sont des vertus qui ne peuvent jamais être transformées en vices. Le renouveau peut raviver ces valeurs morales en les réaffirmant et en soulignant leur caractère constant et religieux. Le renouveau doit également contribuer à l'intégration des valeurs morales dans les transactions et autres domaines, en utilisant les moyens de communication modernes comme support.

Les critères du renouveau de la pensée islamique :

Il sied d'établir des critères régissant le renouveau de la pensée islamique afin de s'assurer qu'il suive la voie souhaitée. Ces critères nous permettront également d'éviter de tomber dans le piège de l'Occidentalisation. Notre objectif principal est de raviver notre patrimoine légué par nos pieux ancêtres, de le comprendre parfaitement et de trouver le mécanisme qui nous aide à le présenter de la manière la plus belle.

Selon les partisans de l'occidentalisation, le renouveau consiste à interpréter les textes religieux d'une manière adaptée à notre époque, sans tenir compte des outils nécessaires à la compréhension d'un texte religieux. Ces Occidentalistes appellent à rejeter tout ce qui est ancien et à mettre en place tout ce qui est moderne. Par cet appel, ils cherchent à établir un nouvel ordre et un nouveau système de valeurs et de pratiques sociales. De notre côté, nous rejetons complètement cette vision déficiente du renouveau. Pour nous, le renouveau doit s'inscrire à l'intérieur de l'Islam lui-même et œuvrer à une réconciliation entre l'ancien et le moderne. Il ne s'agit pas d'imiter aveuglément l'Occident et d'adopter toutes ses idées, car sa pensée, dans certains cas, diffère de la nôtre dans ses perspectives et ses objectifs. C'est pourquoi, il est nécessaire d'établir des critères régissant le processus de renouveau, parmi lesquels les plus importants sont :

1. S'appuyer sur les textes religieux transmis de manière sûre et certaine :

Le Noble Coran : Il s'agit de la Parole divine inaltérable dont Allah s'est engagé à protéger. C'est une source fondamentale sur laquelle le renouveau de la pensée islamique doit se baser.

Le hadith : Au fil des siècles, les érudits et les savants spécialisés dans la Tradition prophétique ont accordé une grande importance à l'authentification des *hadiths* rapportés et ont déployé des efforts considérables pour servir la *sunna*. Ils ont collecté, purifié et classé les *hadiths* dans de vastes recueils tels que les recueils authentiques, les ouvrages de Sunan, et ceux consacrés aux chaînes de transmission. Par conséquent, le renouveau de la pensée islamique doit reposer sur ces deux sources principales qui nous sont parvenues de manière fiable.

2. Il est important de comprendre profondément les intentions des textes religieux en utilisant des méthodes scientifiques, des outils et des mécanismes adaptés au domaine religieux. Tout d'abord, il est essentiel de maîtriser la langue arabe, qui est la clé permettant d'accéder aux différentes nuances terminologiques, aux connotations et aux dénotations des mots. Pour comprendre le Coran, il est important d'avoir une connaissance approfondie des raisons et des circonstances de la Révélation, des concepts d'abrogation, de la distinction entre le général et le particulier, l'absolu et le relatif, et bien d'autres aspects. Il convient également de souligner que les textes religieux doivent être abordés et compris comme une unité cohérente, sans en négliger certaines parties au détriment d'autres. Autrement dit, il est essentiel de ne pas dissocier le texte de son contexte pour une compréhension complète et équilibrée.

3. Il est essentiel d'observer les critères de *l'Ijtihād* :

L'Ijtihād, qui joue un rôle vital dans le processus de renouveau religieux, doit être guidé par des critères solides. En respectant ces critères, le *Mujtahid* évite souvent de tomber dans l'erreur et se rapproche, d'une certaine manière, de la vérité. Par conséquent, la personne chargée de *l'Ijtihād* doit être compétente et qualifiée dans le domaine, afin de mener à bien cette tâche complexe. Il est inacceptable de confier cette responsabilité à une personne ayant des connaissances religieuses limitées. De plus, il est important que le *Mujtahid* fournisse des preuves étayant la véracité de sa thèse. Ainsi, les *Ijtihād* non étayés par des preuves religieuses, ceux qui

vont à l'encontre de l'esprit du Coran et de la *Sunna* ou ceux qui contredisent l'une des finalités suprêmes de la charia, sont rejetés. De même, les *Ijtihād* laxistes qui ne cherchent qu'à trouver des dispenses religieuses sont également rejetés. Il en va de même pour les *Ijtihād* basés sur des opinions erronées et étranges. Il est important de souligner la grande différence entre la facilité légale permise dans la législation islamique et le laxisme.

4. Il ne faut pas aller à l'encontre de la charia :

Le renouveau religieux ne doit jamais compromettre les principes et les textes de la charia. Ainsi, toute idée ou pensée qui va à l'encontre d'un texte religieux ou contredit l'une des finalités suprêmes de la charia est rejetée.

5. Il est obligatoire que le renouveau religieux ne soit pas fondé sur des idées malsaines qui ont été considérées comme inacceptables par les ulémas et qui se sont infiltrées dans le patrimoine islamique. Par conséquent, un renouveau qui s'inspire de la pensée d'une secte radicalement différente de la méthode des Adeptes de la *Sunna* est rejeté. Par exemple, la pensée des Mutazilites, qui attribue exclusivement à la raison la capacité de distinguer le bien du mal, est jugée inacceptable, car elle néglige que cette distinction doit être inspirée par la Révélation divine.

Le patrimoine et le renouveau :

Le patrimoine islamique englobe les biens matériels et immatériels légués par les générations précédentes à la communauté musulmane, tant à travers des transmissions orales que des écrits, remontant à plus de 100 ans.

Le patrimoine islamique est d'une grande valeur et aucune autre communauté n'a autant préservé et valorisé son héritage que la communauté musulmane. L'appel au renouveau ne doit pas être interprété comme un rejet de notre patrimoine islamique et culturel. Au contraire, il s'agit d'une réflexion approfondie sur les opinions des anciens, afin d'extraire ce qui est bénéfique pour notre communauté et qui s'adapte à notre réalité actuelle. Le réformateur religieux ne doit pas négliger complètement les contributions de ses prédécesseurs. Il doit au contraire tirer parti de leur méthode tout en mettant de côté les questions spécifiques à leur époque.

Le renouveau entre l'immobilisme et le laxisme :

Dans notre époque moderne, notre communauté traverse une crise intellectuelle oppressante, oscillant entre l'immobilisme et le laxisme. Certains considèrent tout appel au renouveau religieux comme futile, craignant qu'il ne soit qu'un prétexte pour détruire notre patrimoine islamique. D'un autre côté, certains estiment que le renouveau religieux est absolument nécessaire, même sans respecter de critères, prônant l'abandon total de tout ce qui est ancien au profit de l'application aveugle de tout ce qui est moderne. À notre point de vue, la première tendance va à l'encontre de l'esprit du message universel de l'Islam, qui s'adapte à tous les temps et à tous les lieux. Quant à la deuxième tendance, elle est tout aussi inacceptable, car elle appelle en réalité à une liberté anarchique et à un laxisme déplorable. En résumé, nous aspirons à un renouveau respectant des critères bien définis, en harmonie avec les règles de la charia et répondant aux exigences de notre époque.

Méthodologies de l'*Iftā'*

On peut traiter les méthodologies de la *fatwa* sous deux aspects distincts :

Le premier aspect porte sur le niveau de rigidité ou de tolérance des méthodologies de la *fatwa*, qui peuvent être classées de la manière suivante :

- Méthodologie de la rigueur.
- Méthodologie de la tolérance.
- Méthodologie de la conciliation.

Le deuxième aspect concerne la méthodologie de sélection pour émettre la *fatwa*, qui peut être classée de la manière suivante :

1. Approche méthodologique basée sur l'adhésion à une école de *fiqh* spécifique.
2. Approche méthodologique consistant à choisir parmi les quatre principales écoles de *fiqh*.
3. Approche méthodologique consistant à choisir parmi les autres écoles de *fiqh*.

Avant d'aborder les diverses méthodologies de la *fatwa*, il convient d'exposer les différents facteurs qui exercent une influence sur le *Mufti*, qu'il s'agisse d'une institution, d'une organisation ou d'une personne, lorsqu'il choisit une méthodologie particulière plutôt qu'une autre. Nous mettons en lumière les facteurs les plus significatifs qui déterminent le choix d'une méthodologie spécifique :

Les facteurs qui influencent le choix de la méthodologie de fatwa *:*

Les érudits éminents ont établi que la *fatwa* dépasse la simple notion d'un jugement religieux, détaché des circonstances, des événements et des développements qui l'entourent. En conséquence, la *fatwa* ne se fige pas dans une forme invariable à travers les âges, mais plutôt interagit avec les facteurs et les influences environnementaux, ce qui peut entraîner une modification complète ou partielle de l'avis religieux en fonction de ces facteurs et influences.

Les érudits considèrent qu'il est profondément erroné de s'en tenir strictement à une seule forme de *fatwa* sans prendre en compte les influences extérieures. Cette erreur et cette lacune méthodologique rendent la *fatwa* invalide et en contradiction avec les principes de la charia et ses objectifs. Les érudits recommandent plutôt de prendre en considération les évolutions de la pratique courante, de les accepter ou de les rejeter en fonction de leur conformité aux principes islamiques. À cet égard, l'imam al-Qarāfī affirme : « Quelles que soient les

évolutions survenues dans les usages courants, il convient de les prendre en compte. Il ne faut pas rester figé dans la lettre des livres tout au long de la vie. Si une personne originaire d'une autre région sollicite ton avis, tu ne dois pas la guider selon les usages de ta propre région, mais plutôt te renseigner sur les usages régissant la sienne, la conseiller en conséquence et lui prodiguer des recommandations conformes à son usage, plutôt que de te limiter aux écrits. Cette approche représente la vérité évidente. Par conséquent, s'attacher obstinément aux pratiques traditionnelles constitue une déviation en matière de religion et une méconnaissance des objectifs poursuivis par les érudits musulmans et les pieux ancêtres[92]. »

Il souligne également que les jugements et les législations sont sujets à des variations en fonction du temps et des situations. Cela reflète la sagesse divine appliquée à toutes les nations. Il est important de noter que la législation divine des communautés antérieures constitue une référence significative dans certains cas, ce qui témoigne de l'importance des adaptations selon les circonstances de l'époque en tant que principe fondamental de la législation musulmane et des fondements du *fiqh*[93].

L'imam Al-Shāṭibī, une figure éminente de la pensée islamique, accorde une importance primordiale à la prise en compte des fluctuations du monde réel et de leur impact sur la validité de la *fatwa*, en lien avec la réalité qu'elle concerne. Selon lui, le *mufti* est tenu de répondre aux questions qui lui sont posées en prenant en considération la réalité, sans quoi il risquerait de commettre une erreur en ignorant les éléments qui ont conduit à son jugement. En effet, lorsque la question porte sur des éléments spécifiques, la réponse doit se limiter à ces éléments précis et ne pas englober des éléments différents. Cette approche démontre la rigueur et la prudence dont doit faire preuve tout *mufti* lors de l'émission de *fatwas*, afin de préserver l'intégrité et l'exactitude de la pratique religieuse[94].

Il convient de noter que les méthodologies de l'*Iftā'* sont diversifiées et adaptées en fonction des facteurs et des influences environnantes. Elles se regroupent sous ce que les savants désignent comme les « causes du changement de la *fatwa* ». Il est important de souligner que ces causes se résument généralement en quatre catégories principales, représentant chacune une dimension particulière du contexte socio-culturel et historique dans lequel se pose la question. Cette classification témoigne de la com-

---

(92) Al-Qarafi. «Al-Furuq». Le Caire : Dar Al-Salām, 2007. Première édition, V. 1, p. 191.

(93) Al-Qarafi. "Al-Dhakhirah". Beyrouth : Dar al-Gharb al-Islami, 1994 CE. Première édition. V. 10, p. 47.

(94) Al-Shāṭibī, «Al-Muwāfaqāt». Riyad, Arabie saoudite : Dar Ibn A'fan, 1997. Première édition. V. 3, pp. 301.

plexité inhérente à l'émission de *fatwas*, et souligne la nécessité d'adopter une approche méthodologique rigoureuse et multidimensionnelle afin d'assurer la pertinence et la validité de ces avis juridiques. Les causes du changement de la *fatwa* peuvent être résumées de la manière suivante :

1. Le temps.
2. Le lieu.
3. Les personnes.
4. Les circonstances.
5. Les aspects politiques, sociaux, économiques et religieux.

Ces cinq motifs englobent un certain nombre d'autres facteurs et influences ayant un impact direct sur l'émission de *fatwas*, notamment :

1. Les us et coutumes.
2. La compréhension de la réalité.
3. La prise en compte des conséquences.
4. L'équilibre entre avantages et inconvénients.
5. La considération des finalités suprêmes de la charia.

Ces facteurs exercent incontestablement une influence sur la méthodologie choisie par le *mufti*, qu'il s'agisse d'un individu ou d'une institution, dans l'exercice de sa pratique. Il est indéniable que les sociétés simples, telles que les sociétés bédouines ou tribales, diffèrent fondamentalement des autres types de sociétés. Ces sociétés possèdent des valeurs, des coutumes et des habitudes qui régissent les détails de la vie, et qui diffèrent considérablement des autres sociétés en termes de nature des problèmes, de préoccupations dominantes, etc Ces sociétés sont souvent conservatrices et peu diversifiées, ce qui rend la méthodologie prévoyant l'application d'une seule école de *fiqh* plus appropriée et adaptée à cette situation. De plus, l'environnement lui-même, avec sa nature désertique, influence la méthodologie de *fatwa* adoptée dans de telles situations, en inclinant vers l'extrême et la rigidité.

Il en va de même pour les conditions économiques et politiques dans leur impact sur le choix de la méthodologie appropriée. En effet, la situation du musulman dans la société musulmane diffère complètement de celle dans des pays à majorité non-musulmane en termes de méthodologie appropriée et suivie. Souvent, la méthodologie de choix des écoles de *fiqh* est la plus appropriée dans de telles circonstances et conditions, en raison de sa souplesse et de sa facilité adaptées aux situations des minorités musulmanes partout dans le monde.

Il convient de souligner que le choix d'une méthode appropriée pour émettre une *fatwa*, en termes de rigueur et de flexibilité, repose sur la méthode du Prophète lui-même. En effet, le Prophète a émis une *fatwa* interdisant le baiser pour un jeune jeûneur, tandis qu'il l'a permis pour un vieil homme, en prenant en considération les différences inhérentes à chaque individu. L'Imam Aḥmad rapporte qu'Abd Allah Ibn 'Amr Ibn al-'Āṣ dit : « Pendant que nous étions avec le Prophète, un jeune homme est venu lui demander : 'Ô Messager d'Allah, puis-je embrasser (ma femme) alors que je jeûne ?'. Le Prophète a répondu : 'Non.'. Ensuite, un vieil homme est venu et a posé la même question : 'Ô Messager d'Allah, puis-je embrasser (ma femme) alors que je jeûne ?'. Le Prophète a répondu : 'Oui.'. Nous nous sommes regardés les uns les autres et le Prophète a dit : 'Je sais pourquoi vous vous êtes regardés les uns les autres. Le vieil homme a le contrôle de lui-même'. ».

Les compagnons du Prophète, que la paix soit sur eux, ont adopté différentes approches en matière de *fatwa*, en fonction de divers facteurs tels que les circonstances et les situations. Notre maître 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb, qu'Allah soit satisfait de lui, a adopté une approche rigoureuse envers les gens en considérant comme trois divorces celui prononcé trois fois en une seule fois. Cette décision était motivée par son observation de la négligence et de la manipulation des gens en matière de divorce. L'imam Muslim rapporte qu'Ibn Abbās dit : « Au temps du Messager d'Allah, d'Abū Bakr et pendant les deux premières années du califat de 'Umar, on considérait comme un seul divorce celui prononcé trois fois lors de la même séance. Le calife de 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb a adopté une position rigoureuse en considérant comme trois divorces celui prononcé trois fois lors de la même réunion[95].

Ibn Al-Qayyim soutient que 'Umar a restreint les divorces multiples pour préserver les intérêts des musulmans de son époque. Il considérait que la pratique antérieure, observée pendant le temps du Prophète et d'Abū Bakr, était plus adaptée à la situation de l'époque. En effet, les compagnons évitaient les divorces multiples par crainte d'Allah. Cependant, certains musulmans ont perdu en pié-

(95) Rapporté par Muslim, hadith n°1472.

té, manipulé le Livre d'Allah et prononcé des divorces en violation des règles bien établies. En conséquence, ils devaient subir les conséquences de leurs actes. Allah, dans Sa sagesse, n'autorise qu'un seul divorce lors d'une même séance et condamne les divorces multiples. Donc, prononcer les trois divorces en une seule fois dépasse les limites fixées par Allah, constitue une injustice envers soi-même et un abus du Livre d'Allah. Une sanction était donc justifiée pour faire respecter la loi d'Allah. Ainsi, le changement de *fatwa* au fil du temps trouve sa raison dans ces circonstances particulières. Les compagnons, qu'Allah soit satisfait d'eux, ont compris la sagesse politique de 'Umar et son approche disciplinaire envers les musulmans. Par conséquent, ils ont soutenu les mesures qu'il a prises pour rétablir l'ordre et la piété dans la communauté.

Al-Nawawī rapporte qu'Ibn 'Abbās (qu'Allah soit satisfait de lui) fut interrogé sur la repentance du meurtrier, et sa réponse fut sans équivoque : « Il n'y a pas de repentance pour lui. ». Cependant, lorsqu'on lui posa la même question, sa réponse fut différente : « Il y a repentance pour lui. ». Ibn Abbās exposa ainsi son raisonnement : « Dans les regards du premier meurtrier, j'ai discerné une intention meurtrière, ce qui m'a incité à fermer les portes de la repentance (afin de le dissuader). En revanche, le second s'est approché paisiblement après avoir commis l'acte meurtrier, et je n'ai pas souhaité insuffler en lui le désespoir de la miséricorde divine[(96)]. ».

Les ouvrages de *fiqh* accordent une attention particulière à la méthodologie appropriée de l'émission des *fatwas*, en tenant compte des circonstances temporelles et géographiques. Les Hanafites tardifs ont avancé l'opinion selon laquelle la simple apparence de justice des témoins ne suffisait pas et qu'il était impératif d'examiner leur conduite. Al-Kāsānī a expliqué que cette divergence avec l'Imam Abū Ḥanīfah n'était pas fondamentale, mais plutôt due aux changements contextuels qui ont eu lieu au fil du temps. En effet, à l'époque d'Abū Ḥanīfah, que la miséricorde d'Allah soit sur lui, la société était caractérisée par la vertu et l'intégrité, étant donné qu'elle coïncidait avec l'époque des Compagnons qui furent qualifiés par le Prophète, que la paix et les bénédictions d'Allah soient sur lui, comme la meilleure des générations. À cette époque-là, la majorité des fidèles étaient justes et honnêtes, ce qui rendait superflu de s'interroger sur leur intention réelle. Toutefois, les temps ont évolué et la corruption s'est répandue, ce qui a rendu nécessaire l'évaluation de la justice et la prise en compte du comportement des témoins. Par conséquent, la divergence d'opinions entre les érudits découlait essentiellement des transformations sociétales, sans constituer une divergence fondamentale[(97)].

---

(96) Al-Nawawi. "Adab al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti". Damas : Dar al-Fikr, 1988. Première édition. P. 56.

(97) Al-Kasani, «Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'i» Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986. (1406 H), v. 6, p. 270.

Les méthodologies de la fatwa *en termes de rigueur et de tolérance :*

La *fatwa*, bien que cruciale dans son essence, est finalement un produit humain, vulnérable aux erreurs, aux faiblesses et aux imperfections. Si les méthodologies de la *fatwa*, telles qu'elles ont été précédemment évoquées, sont influencées par des facteurs externes tels que le temps, le lieu, les personnes et les circonstances, elles peuvent également être affectées par d'autres facteurs liés aux traits de personnalité du *mufti*, comme la rigueur, la tolérance, l'impulsivité ou encore le fanatisme. Force est de constater que de telles caractéristiques psychologiques du *mufti* jettent une ombre sur la méthodologie d'interprétation qu'il utilise pour émettre une *fatwa*. À cet égard, Al-Nawawī souligne avec justesse que « La *fatwa* est un domaine très sensible ; il s'agit d'une grande responsabilité et d'un travail méritoire. Le *mufti* est l'héritier des Prophètes, chargé d'un devoir collectif ; mais en même temps il est faillible[98]. »

Les éminents érudits ont pris en considération cette réalité dans leurs écrits et abordé les problèmes qui affectent les méthodologies de l'*Iftā*. Ils ont ainsi énoncé les règles et les principes permettant de juger si une méthode est trop rigide ou trop indulgente. Ils ont également clarifié les caractéristiques et les manifestations associées à chaque méthode. Al-Shāṭibī, célèbre juriste musulman, a ainsi affirmé que le *mufti* accompli est celui qui guide vers ce qui est communément accepté et approprié pour la majorité. Il ne les entraîne ni vers la voie de la rigidité excessive ni vers l'extrême indulgence. En effet, l'objectif du législateur est de guider vers le juste milieu, sans excès ni négligence. En raison de ces considérations, les érudits versés dans les sciences religieuses ont toujours condamné toute déviation par rapport à cette voie équilibrée[99].

Nous allons désormais étudier les approches des *muftis* en ce qui concerne leur méthodologie rigide, tolérante et modérée :

---

(98) Al-Nawawi. "Adab al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti". Damas : Dar al-Fikr, 1988. Première édition. Pages 13.

(99) Al-Shāṭibī, «Al-Muwāfaqāt». Riyad, Arabie saoudite : Dar Ibn A'fan, 1997. Première édition. Partie 5, pp. 276.

La méthodologie de la rigueur dans la fatwa :

La méthodologie de la rigueur dans la *fatwa* est caractérisée par la fermeté et la dureté, ce qui finit par causer des difficultés, des contraintes et des oppressions pour les gens, violant ainsi les principes et les règles de la charia.

La position de la charia quant à la méthodologie de la rigueur est clairement exprimée dans les textes sacrés du Coran et de la *Sunna*, qui condamnent cette approche non seulement dans les *fatwas*, mais dans tous les aspects de la vie. Les conséquences néfastes qui en découlent sont très graves et peuvent amener les gens à perdre leur respect pour les lois religieuses, voire à s'éloigner de la religion elle-même. La charia prône une approche plus équilibrée et modérée, qui tient compte de la réalité et des circonstances particulières, sans pour autant compromettre les principes fondamentaux de la foi. Les savants et les *muftis* sont ainsi appelés à faire preuve de sagesse et de discernement dans l'exercice de leur fonction, en veillant à ne pas tomber dans l'excès ni dans la négligence, mais en cherchant toujours à guider les gens vers la modération et la justesse.

Le but ultime de l'Islam est de purifier l'âme humaine et de la guider vers la droiture sans aucune difficulté ou peine. A cet effet, Allah, le Très-Haut, dit : « Allah veut pour vous la facilité, Il ne veut pas la difficulté pour vous. » (Coran, Al-Baqarah, 185).

Les *hadiths* authentiques confirment les enseignements mentionnés dans le Coran concernant la volonté de faciliter les choses et d'éviter la rigidité, tant dans les paroles que dans les actes. Parmi ces *hadiths*, on peut citer le *hadith* du Prophète qui souligne l'importance de suivre une approche équilibrée et modérée : « La religion est facilité. Personne ne se montrera dur envers la religion sans qu'elle ne le domine. Optez pour la facilité, rapprochez-vous de votre but, annoncez de bonnes nouvelles[(100)]. ». La sagesse de l'Islam réside dans l'harmonie entre facilité et rigueur, offrant ainsi aux musulmans la possibilité de mener une bonne vie religieuse et civique.

Le Prophète a également dit : « Facilitez les choses et ne les compliquez pas, annoncez de bonnes nouvelles et ne font pas fuir[(101)] ! » ; « Ô vous, êtres humains, prenez garde à l'excès en religion, car ceux qui vous ont précédés ont été anéantis par leur excès en religion[(102)] ! ».

---

(100) Rapporté par al-Bukhārī, hadith n°39.

(101) Rapporté par al-Bukhari, hadith n°69.

(102) Rapporté par Ibn Mājah, hadith n°3029.

Il est rapporté que le Prophète (pbsl), lorsqu'il entendait le cri d'un enfant, écourtait sa prière. Dans le même sens, Al-Bukhārī rapporte ce *hadith* : « Un homme vint dire : Ô Messager d'Allah, je m'attarde à rejoindre la prière du matin à cause d'un tel homme qui a l'habitude de la prolonger. Le Messager d'Allah s'est mis en colère. Je ne l'ai jamais vu aussi en colère auparavant. Puis il a dit : « Ô vous, êtres humains, parmi vous il y a des gens qui font fuir, que celui préside la prière la raccourcisse ; car, il y a parmi les prieurs le faible, le vieillard et la personne en besoin(103). ».

L'imam Aḥmad rapporte qu'un Bédouin est entré dans la mosquée et a prié deux Rak'ah, puis il dit : « Ô Allah, accorde-moi Ta miséricorde ainsi qu'à Muḥammad, et ne fais grâce à personne d'autre ! ». Le Prophète s'est retourné vers lui et a dit : « Tu as réduit quelque chose de considérablement grand ! ». Peu de temps après, le Bédouin a uriné dans la mosquée. Les gens se sont précipités vers lui (pour le punir), alors, le Messager d'Allah leur a dit : « Vous avez été envoyés pour faciliter les choses, pas pour les rendre difficiles. Apportez-lui un seau d'eau ou une jarre d'eau(104) ! ».

Le Prophète, lorsqu'il constatait des signes de rigueur dans le comportement et les actions de ses compagnons, agissait promptement pour les rectifier et les guider sur le droit chemin. Parmi les exemples, il y a celui rapporté par Anas Ibn Mālik, qu'Allah soit satisfait de lui, où trois hommes sont venus chez les femmes du Prophète pour s'enquérir du culte du Prophète. Informés, ils ont exposé leurs propres pratiques, l'un d'eux disant : « Quant à moi, je prie toute la nuit. », un autre affirmant : « Je jeûne continuellement. », et le troisième déclarant : « Je m'abstiens des femmes et ne me marie jamais. ». Le Prophète est alors venu à leur rencontre pour leur reprocher en disant : « Vous êtes ceux qui ont dit telle et telle parole ?! Par Allah, je crains Allah plus que vous et je suis plus pieux que vous. Cependant, je jeûne et je romps le jeûne, je prie et je dors, et je me marie avec des femmes. Celui qui ne suit pas ma voie ne fait pas partie de moi(105). ».

Jābir Ibn 'Abd Allah, qu'Allah soit satisfait de lui, rapporte que le Prophète, lors d'un voyage, a remarqué qu'un homme était entouré de gens et qu'il était à l'ombre. Le Prophète a demandé : « Qu'a-t-il ? », on lui a répondu : « C'est un homme qui observe le jeûne. ». Alors, le Prophète a dit : « La véritable piété ne consiste pas à jeûner pendant un voyage(106) ! ».

(103) Rapporté par al-Bukhari, hadith n°704.

(104) Rapporté par Ahmad dans son musnad, hadith n°7255.

(105) Rapporté par al-Bukhari, hadith n°5063.

(106) Rapporté par Muslim, hadith n°1115.

Selon 'Ikrimah, d'après Ibn Abbās, le Prophète a prononcé un sermon lorsqu'il a vu un homme qui se tenait debout en permanence, exposé au soleil, silencieux et jeûnant. Les gens ont informé le Prophète que cet homme se nommait Abū Isrā'īl et qu'il s'était engagé à rester debout, à ne pas s'asseoir, à éviter l'ombre, à garder le silence et à jeûner. Le Prophète a répondu : « Demandez-lui de s'asseoir, de chercher l'ombre, de parler, et de rompre son jeûne(107) ! ».

Les aspects de l'approche rigide dans les fatwas :

Il est possible d'identifier plusieurs caractéristiques générales et manifestations qui nous permettent de juger si l'approche de la *fatwa* tend vers le rigorisme. Parmi ces manifestations, les plus significatives sont les suivantes :

1. ***La précipitation à interdire :*** Cette caractéristique est l'une des plus apparentes, quelles que soient les raisons ou les incitations qui la motivent, telles que le manque de connaissance ou de compréhension des finalités suprêmes de la charia. Cette approche, en raison de son danger, va à l'encontre de la charia de manière absolue, car la précipitation à prononcer des interdictions est une affaire grave et considérable qu'Allah nous a mis en garde contre, en disant : « Et ne dites pas, en mentant de vos langues : « Ceci est licite et cela est illicite », pour forger le mensonge contre Allah. Certes, ceux qui forgent le mensonge contre Allah ne réussiront pas. » (Coran, al-Naḥl, 116).

La méthodologie des pieux prédécesseurs, qu'Allah les agrée, était de se méfier d'utiliser les termes d'interdiction autant que possible, étant donné leur prise de conscience de la gravité de cette pratique. Certains d'entre eux disaient : « Je n'aime pas cela. » ou « Je déteste cela » ou « Je trouve cela répugnant. » ou autrement. L'imam Mālik disait :« Ni les gens ordinaires, ni nos savants prédécesseurs ne suivaient la pratique consistant à déclarer quelque chose licite ou illicite. Je ne connais personne que je puisse prendre comme modèle et qui se prononce de manière catégorique sur la licéité ou l'illicéité d'une chose. Ils n'osaient le faire, mais ils exprimaient plutôt leur préférence ou leur aversion envers quelque chose, en disant : « Nous n'apprécions pas cela. » ou « Nous le considérons comme bénéfique » ou « Nous évitons cela et nous le jugeons indésirable ».

---

(107) Rapporté par al-Bukhari, hadith n°6704.

Pour sa part, 'Atīq Ibn Ya'qūb dit : « Ils ne disaient ni halāl ni ḥarām. Allah, Exalté Soit-Il, dit : « Dis : « Que dites-vous de ce qu'Allah a fait descendre pour vous comme subsistance et dont vous avez alors fait des choses licites et des choses interdites ? - Dis : « Est-ce Allah qui vous l'a permis ? Ou bien forgez-vous (des mensonges) contre Allah ? » (Coran, Yūnus, 59).

Il a été rapporté que Mālik avait affirmé à propos de certains sujets pour lesquels il faisait des efforts de réflexion : « Nous ne faisons que conjecturer et nous n'en sommes pas sûrs[108]. »

Al-Shāṭibī, pour sa part, affirme : « Quant aux générations précédentes (Salaf), il n'était pas de leur coutume de dire « ceci est ḥalāl » ou « cela est ḥarām » dans ce qui n'est pas explicitement énoncé. Ils évitaient cette expression par crainte de la menace citée dans ce verset : « Et ne dites pas, pour ce que vos langues décrivent comme mensonge : «Ceci est ḥalāl» et «Ceci est ḥarām», inventant des mensonges contre Allah[109]. ».

2. Ne pas prendre en compte les besoins et les exigences des gens :

L'un des traits caractéristiques du rigorisme dans la méthodologie de l'*Iftā* réside dans son incapacité à prendre en considération les besoins réels et les exigences des individus, ce qui se traduit par une perte de compréhension de la réalité, de ses exigences et de ses évolutions. Cette approche néglige ces besoins et intérêts fondamentaux, sans tenir compte des difficultés et des contraintes extrêmes qu'ils engendrent pour les personnes concernées. Or, les prescriptions divines sont destinées à promouvoir la prospérité et le bien-être dans les deux mondes. La charia prévoit donc un ensemble de règles régissant les cas de nécessité ou d'exception, tels que les principes selon lesquels « les interdictions sont levées en cas de nécessité », « les préjudices doivent être éliminés » et « la difficulté appelle à la facilité », entre autres. Ainsi, la charia n'a pas été établie pour imposer des difficultés et des contraintes aux gens, mais plutôt pour leur faciliter la vie et alléger leurs fardeaux, comme l'a déclaré Allah, le Très-Haut : « Il ne vous a imposé aucune contrainte en religion. ». (Coran, al-Ḥajj, 78) ; « Allah ne veut pas vous imposer des difficultés, mais Il veut vous purifier et parfaire sur vous Son bienfait. Peut-être serez-vous reconnaissants. ». (Coran, Al-Mā'idah, 6).

(108) Ibn 'Abd al-Barr, « Jami' Bayan al-Ilm wa Fadlihi ». Royaume d'Arabie saoudite : 1414 AH - 1994 CE. Première édition. V. 2, p. 1076.

(109) Al-Shāṭibī. «Al-I'tisam». Arabie saoudite : Dar Ibn A'fan, 1412 AH - 1992 CE. Première édition. V. 2, p. 537.

Toute méthodologie de *fatwa* qui conduit les demandeurs à éprouver des difficultés ou à perdre leurs intérêts, est contraire à la vérité et à la justesse. A cet effet, Ibn al-Qayyim affirme : « Il s'agit d'une question d'une grande importance, dont l'ignorance a engendré une crise majeure dans l'interprétation de la loi islamique, entraînant ainsi des difficultés et des charges inévitables. Il est évident que la loi divine, qui vise à maximiser les intérêts des créatures tant dans ce monde que dans l'au-delà, ne tolère point de telles situations problématiques. Elle incarne pleinement les principes de justice, de miséricorde, d'intérêt et de sagesse… ».

3. ***Faire preuve de scrupule pieux dans sa*** *fatwa* ***sous prétexte de fermer toutes les portes menant au péché :***

Manifester un scrupule excessif dans l'application des jugements religieux à l'ensemble des individus est une forme d'excès et de rigorisme contraire aux principes fondamentaux de l'Islam. En effet, la loi divine a établi ses dispositions en tenant compte de la diversité des capacités des individus à supporter les charges religieuses. Certains sont forts, d'autres sont faibles, et d'autres se situent entre les deux. Les contraindre à adopter le mode de vie des ascètes imposerait des contraintes insoutenables. Certes, il est louable que chacun puisse choisir de suivre ce mode de vie particulier pour lui-même, mais il n'est ni juridiquement ni intellectuellement acceptable de faire de cette approche une doctrine ou une méthode de vie généralisée. Il est bien connu que nos vertueux ancêtres (salaf) étaient profondément pieux dans leur relation avec Allah, et que leur mode de vie était reconnu de tous. Ils adoptaient une approche de facilité encadrée par les normes légales de la charia. Certains d'entre eux ont volontairement évité soixante-dix actes permis par crainte de commettre, ne serait-ce qu'une fois, un acte interdit. Ils se justifiaient en disant : « Si le serviteur n'évite pas un acte permis risquant de mener à un acte interdit, il ne peut parvenir à la véritable piété. ».

Mettant l'accent sur la conduite juste et modérée des compagnons du Prophète, Ibn al-Qaysarānī a dit : « 'Āmir Ibn Isḥāq a rapporté : Parmi les compagnons du Prophète que j'ai eu la chance de rencontrer, qui étaient au nombre de plus de deux cents, je n'ai jamais observé de personnes dotées d'une conduite aussi sage et d'une rigueur aussi mesurée que la leur(110). ».

---

(110) Ibn al-Qaysarani, Abū al-Fadl Muḥammad Ibn Tahir Ibn Ali Ibn Ahmad al-Maqdisi al-Shaybani, connu sous le nom d'Ibn al-Qaysarani. «Al-Sama"». Le Caire, Égypte: Ministère des Waqfs, Conseil Supérieur des Affaires Islamiques. p. 90.

Faisant la comparaison entre la tolérance et l'intransigeance, Sufyān al-Thawrī dit : « La tolérance significative découle de la connaissance transmise par un érudit fiable, tandis que l'intransigeance pourrait être excellée par tout le monde. ».

De manière similaire, l'excès de précaution envers les interdits peut entraîner des conséquences négatives en soumettant les gens à des contraintes, à des difficultés et à la misère. Par conséquent, les érudits considèrent l'excès de prévention contre les interdits comme une déviation du droit chemin. Ibn Ḥazm affirme : « Celui qui porte des accusations ou prend trop de précautions sans être certain de la véracité de ses propos, ou par peur d'un danger qui n'est pas encore survenu, a jugé sur la base de conjectures, ce qui revient à juger sur la base de mensonges et de fausses allégations. Cette pratique est inacceptable et constitue un jugement basé sur les désirs personnels et opposé à la vérité. Nous demandons la protection d'Allah contre toute pensée qui en arrive à cette conclusion. En effet, cette pensée est négligente, corrompue et contradictoire, car personne ne devrait être accusé sans preuve incontestable. Si l'on interdisait une chose permise pour éviter un interdit éventuel, alors les gens couperaient les vignes par peur de les voir produire du vin(111). ».

4. Prendre des précautions excessives (Ihṭiyāṭ exagéré) :

L'Ihṭiyāṭ, ou la précaution, consiste à s'abstenir d'un acte par lequel on présume être en violation, ou à entreprendre une action qui pourrait être considérée comme non-recommandée, ce qui correspond à ce qu'on appelle al-Wara'. Al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām fait une distinction entre ces deux concepts. Dans son ouvrage « Qawā'id al-Aḥkām », il décrit deux formes d'Ihṭiyāṭ. La première forme est celle qui est recommandée, et qui est exprimée par al-Wara', comme se laver les mains trois fois avant de les plonger dans un récipient, s'abstenir de s'immiscer dans une dispute entre savants lorsque les sources de l'opinion sont les mêmes, résoudre les litiges entre individus et éviter tout mal présumé (...). La seconde forme est obligatoire pour éviter ce qui est amène assurément à l'interdit. Si l'intérêt se situe entre l'obligation et la recommandation, l'Ihṭiyāṭ doit pencher en faveur de l'obligation afin d'apaiser la conscience. Si l'action est obligatoire aux yeux d'Allah, alors l'objectif a été atteint, et si elle est simplement recommandée, l'objectif de la recommandation a été atteint aussi, avec la récompense liée à l'intention de répondre à cette recommandation(112).

(111) Al-Amidi, Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam. Beyrouth-Damas-Liban : Al-Maktab al-Islami, Volume 6, p. 13.

(112) Al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām (m. 660 AH). «Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam» (Principes des jugements concernant les intérêts des gens). Le Caire : Maktabat al-Kulliyat al-Azhar, 1991. Nouvelle édition révisée, v. 2, pp. 18-19.

Donc, on entend par l'Ihṭiyāṭ la prudence blâmable qui conduit les personnes interrogées à la difficulté, à la contrainte et à l'extrémisme, ou à l'obsession, ce qui est considéré comme l'un des traits caractéristiques de l'approche rigoriste. Quant à la prudence qui ne porte pas atteinte aux objectifs de la charia, telle que l'adoption des opinions les plus prépondérantes des savants et l'évitement du conflit autant que possible, cela est unanimement recommandé.

Il est rapporté que Yaḥyà Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥātib a effectué la 'Umrah avec 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb dans un convoi qui comprenait 'Amr Ibn al-'Āṣ. 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb a fait une pollution nocturne, mais il n'a pas trouvé d'eau. Il est monté sur sa monture jusqu'à ce qu'il atteigne l'eau et accomplisse le lavage rituel. 'Amr Ibn al-'Āṣ lui a dit : « Nous avons des vêtements avec nous, alors laisse le tien jusqu'à ce qu'il soit lavé ! ». 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb a répondu : « Ô 'Amr Ibn al-'Āṣ, si l'occasion nous était donnée d'acquérir un vêtement supplémentaire, que feraient alors la plupart des pauvres ?! Je jure par Allah, si je le faisais, cela deviendrait une pratique répandue. Je me contenterai de nettoyer soigneusement les parties affectées et de verser de l'eau sur le reste(113). »

Ainsi, 'Umar a abandonné l'Ihṭiyāṭ ici en raison des conséquences que cela aurait sur les gens. Al-Zarkashī dit : « Al-Bājī dit : 'la déclaration de 'Umar était basée sur sa conscience de la place qu'il occupait dans les cœurs des musulmans conformément au dire du Prophète : « Suivez ma *Sunna* et celle des califes bien guidés après moi ! ». Il craignait de causer une contrainte à ceux qui n'avaient qu'un seul vêtement(114). ».

Il est admirable que le *mufti* fasse preuve de prudence dans sa propre conduite, mais il ne devrait pas généraliser cette approche pour éviter d'engendrer des préjudices et des difficultés pour ceux qui recherchent des réponses. À cet égard, Muṭarrif Ibn 'Abd Allah a dit : « Mālik Ibn Anas accomplissait des actes qu'il ne prescrivait pas aux gens ; il ne donnait pas de *fatwas* les obligeant à les suivre. ». Il a ensuite ajouté : « On ne peut véritablement être considéré comme un vrai savant tant qu'on ne s'impose pas par précaution à soi-même ce que l'on n'impose pas aux autres(115). ».

---

(113) Rapporté par l'imam Mālik dans al-Muwata', hadith n°137, version d'Abū Mus'ab.

(114) Al-Zurqani, Muḥammad Ibn 'Abd al-Baqi Ibn Yusuf al-Masri al-Azhari. «Sharh al-Zurqani 'ala Muwatta Imam Mālik» (Explication de Zurqani du Muwatta de l'Imam Mālik). Le Caire: Maktabat al-Thaqafah al-Diniyah, 2003 (1424 H), première édition, v. 1, p. 208.

(115) Al-Khatib al-Baghdadi. "Al-Faqih wa al-Mutafaqqih". Beyrouth, Liban : Al-Maktaba al-Ilmiyya. V. 2, p. 399.

Le laxisme en matière de fatwa *:*

Le terme « laxiste » est souvent utilisé pour qualifier une personne qui fait preuve de laxisme, c'est-à-dire qui fait preuve d'une tolérance excessive ou d'une indulgence exagérée envers des comportements, des attitudes ou des actes qui devraient être sanctionnés ou corrigés. Un laxiste est donc une personne qui ne fait pas preuve d'une fermeté suffisante dans l'application des règles ou des normes, ce qui peut parfois conduire à une détérioration de la situation ou à des conséquences négatives. Le terme est souvent utilisé dans le domaine de la politique, de l'éducation, de la justice, de la sécurité, etc.

Les savants considèrent que le « laxisme dans les *fatwas* » est l'une des problématiques qui entourent la méthodologie de la *fatwa* et rendent celui qui la pratique indigne et inapte à accomplir cette noble mission. Ils définissent aussi le laxisme par d'autres termes tels que « la précipitation dans la *fatwa* » ou « l'imprudence dans la *fatwa* ». Compte tenu de la gravité de cette question pour l'ensemble du processus de la *fatwa*, ils ont interdit de demander une *fatwa* à celui dont la méthodologie est caractérisée par le laxisme ou la précipitation. Al-Nawawī dit : « Il est interdit de faire preuve de laxisme dans la *fatwa* et il ne faut pas demander une *fatwa* à celui connu pour ce défaut. ». Ensuite, il a mentionné l'une des principales formes de cette tendance en disant : « Le laxisme peut se manifester en ne se renseignant pas suffisamment et en se précipitant dans la *fatwa* avant d'avoir examiné et réfléchi à son juste droit. ».

Ibn Ḥamdān affirme : « Il est strictement défendu de manifester une tolérance excessive dans l'émission de *fatwas* et de solliciter une *fatwa* auprès d'une personne réputée pour sa précipitation, sans avoir examiné minutieusement la question, sous prétexte que l'empressement est le reflet de l'expertise éclairée. ».

Le laxisme dans les *fatwas* consiste à ce que le *mufti* se précipite dans sa réponse en suivant certaines opinions sans vérification et sans respecter les règles juridiques et les principes bien établis. Souvent, cela est motivé par la poursuite de désirs personnels ou de mauvais desseins du *mufti*, tels que le recours à des astuces malhonnêtes. A cet effet, al-Nawawī dit : « Faire preuve de tolérance excessive peut être motivé par de mauvais desseins qui poussent à utiliser des astuces interdites ou détestables pour donner la permission à ceux qui cherchent à en tirer profit ou pour exacerber les torts des personnes non-désirées. En revanche, celui qui a une intention louable et cherche une

astuce licite pour libérer quelqu'un d'une difficulté ou le délier d'un serment accablant, etc., cela est considéré comme bon et louable. Cette attitude est étayée par les propos de certains anciens érudits, tels que Sufyān, qui a affirmé : « Une grande tolérance découle d'une connaissance dispensée par un érudit fiable, tandis que l'intransigeance est le trait caractéristique de tous(116).».

Aspects du laxisme dans les *fatwas* :

Les érudits ont abordé dans leurs écrits les différentes formes que peut revêtir la tolérance excessive dans les *fatwas*, mettant en garde contre ces pratiques en tant que défaut méthodologique qui compromet la fiabilité de ceux qui les adoptent et qui conduit à une remise en question de la validité de leurs *fatwas*. Les manifestations les plus significatives de cette approche anarchique comprennent les éléments suivants :

1. La fabrication et la recherche des dispenses et permissions :

La « fabrication », telle que définie par les érudits, consiste à proposer une méthode qui n'est pas adoptée par un *mujtahid*. Cela se produit lorsque l'on combine le suivi de deux ou plusieurs imams dans une question donnée, en adoptant un élément de *l'Ijtihād* de l'un et un élément de *l'Ijtihād* de l'autre pour en déduire un jugement hétéroclite. Par conséquent, le fait de suivre deux ou plusieurs écoles de *fiqh* de cette manière n'est rien d'autre qu'une forme de manipulation(117).

On entend dire par « Les dispenses » celles accordées, dans certaines conditions, par les écoles de *fiqh* et non par la religion elle-même. Les érudits considèrent qu'il est interdit de suivre les dispenses des écoles de *fiqh* en se basant uniquement sur des inclinations personnelles et des désirs. Cette pratique est condamnée en raison des manipulations qu'elle entraîne et du manque de respect envers la religion d'Allah. En outre, faire de cela une méthode dans les *fatwas* pourrait conduire à la chute ou à l'abandon des charges religieuses ou bien à l'hérésie et l'immoralité vicieuse. Al-Shāṭibī dit : « Si le muqallid (celui qui se limite au suivi d'une école de *fiqh*) envisage d'émettre une *fatwa* sur une question à propos de laquelle deux *mujtahid* divergent, il devrait donc se référer directement au dire d'Allah et de Son Messager, c'est-à-dire le retour aux preuves juridiques. C'est mieux que le fait de suivre son désir et sa passion. Choisir l'un des deux *madhhab* (écoles juridiques) par désir ou passion est contraire à la justice (…) et encourage-

(116) Ibn Ḥamdān. "Sifat al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti". Beyrouth : Al-Maktab al-Islami, 1397 AH (1977 CE). Troisième édition, p. 37.

(117) Al-Hifnawi, Muḥammad Ibrahim. "Tabsir al-Nujaba' Bi Haqiqat al-Ijtihad wa al-Taqlid wa al-Talfiq wa al-Iftā'". Le Caire: Dar al-Hadith, 1995 (1415 H), première édition, p. 262.

rait à suivre les dispenses des écoles de *fiqh* sans s'appuyer sur une preuve considérable. C'est pourquoi, Ibn Ḥazm a rapporté qu'il y avait un consensus sur l'interdiction de ce fait immoral. De plus, cela pourrait conduire à la suppression des obligations dans chaque question où il y a une différence d'opinion. Donner la liberté de choix dans cette question religieuse implique que le demandeur peut faire ce qu'il veut, et c'est une suppression évidente des obligations. Par contre, transmettre l'avis prépondérant au demandeur eu égard à la force probante des preuves ne saurait être comme laxisme entraînant la suppression des obligations religieuses(118). ».

Les propos des savants interdisant la poursuite des dispenses de madhāhib et la conciliation arbitraire des opinions sont bien connus. A cet effet, Sulaymān al-Taymī a dit : « Si tu embrasses aveuglément les dispenses de chaque savant, tu te retrouveras chargé de tous les maux. ». Commentant l'interdiction de suivre les dispenses et les permissions, Ibn 'Abd al-Barr dit : « Il s'agit d'un consensus sur lequel je ne connais pas de divergence(119). ».

Al-Nawawī dit : « Si suivre n'importe quel *madhhab* était autorisé, cela conduirait à recueillir les dispenses des différentes écoles de *fiqh* selon les inclinations personnelles, et à choisir entre la permission, l'interdiction, l'obligation et la recommandation comme nous bon semble. Cela conduirait à la dissolution des obligations religieuses(120). ».

Ismā'īl Ibn Isḥāq al-Qādī rapporte avoir rendu visite à al-Mu'taḍid qui lui a remis un livre contenant des dispenses de madhāhib et des erreurs commises par les savants. Ismā'īl lui dit : «Ô Emir des Croyants, l'auteur de ce livre est un hérétique. ». Al-Mu'taḍid a demandé : « Ces *hadiths* ne sont-ils pas authentiques ? ». Ismā'īl a répondu : « Les *hadiths* sont authentiques selon leurs voies de narration, mais celui qui permet la consommation d'alcool interdit le mariage de jouissance, et celui qui permet le mariage de jouissance interdit le chant et l'alcool. Chaque savant est faillible, et celui qui recueillit les erreurs des savants et s'en sert met en péril sa religion. ». Alors, al-Mu'taḍid a ordonné de brûler le livre en question(121).

---

(118) Al-Shāṭibī,»Al-Muwāfaqāt». Riyad, Arabie saoudite : Dar Ibn A'fan, 1997. Première édition. Dar Al-Salām V. 5, p. 82.

(119) Ibn 'Abd al-Barr. "Jami' Bayan al-Ilm wa Fadlihi". Royaume d'Arabie saoudite : 1414 AH - 1994 CE. Première édition, V. 2, p. 927.

(120) Al-Nawawi, Abū Zakariya Muhiy al-Din Yahya Ibn Sharaf al-Nawawi (décédé en 676 AH). Al-Majmu' Sharh al-Muhadhab. Dar 'Alam al-Kutub, 2003. V. 1, P. 55.

(121) Ibn 'Asakir. Tārīkh Dimashq, Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1995. (1415 H), v. 72, p. 203.

2. *La soumission aveugle aux exigences de la réalité :*

Si l'on admet que l'omission de la réalité dans les *fatwas* est un signe de faiblesse dans la méthodologie de l'*Iftā'*, on admet en même temps que s'immerger dans la réalité et adopter une approche constante de justification dans la méthodologie des *fatwas* constituent également un problème sérieux et une défaillance tout aussi significative. Les règles et les fondements juridiques ne doivent pas être négligés en faveur de la réalité. En fin de compte, c'est la charia qui doit être la haute référence qui forme la réalité. En soulignant l'importance de prendre en compte la réalité, cela ne doit pas se faire sans limites ou restrictions, mais doit être exécuté conformément aux règles et aux principes de base de la religion. Les savants *mujtahid*, diligents et clairvoyants, sont tenus à rétablir cet équilibre sans excès ni négligence, ni rigidité ni complaisance. Al-Shāṭibī le souligne en ces termes : « Le *mufti* le plus éminent est celui qui guide les gens vers la voie du juste milieu, sans les amener à l'extrémisme ou à la déviance. C'est, en effet, le droit chemin tracé par la charia. Donc, le législateur suprême vise à conduire les fidèles vers le juste milieu sans excès ni négligence et par conséquent quiconque s'en écarte va, certainement, à l'encontre de l'esprit de la charia et digne de reproche comme l'estiment les savants avertis(122). ».

3. *Sélectivité de la fatwa :*

Par la « sélectivité » dans la *fatwa*, on entend le laxisme ou bien la complaisance envers un groupe spécifique de demandeurs et la rigidité à l'égard d'un autre groupe en vue de servir des intérêts corrompus ou mondains. Cette pratique est considérée comme l'une des pires formes de complaisance dans la *fatwa* comme souligné par les savants. Ainsi al-Nawawī a-t-il déclaré : « Fait partie du laxisme le fait de poursuivre des astuces interdites ou détestées et de s'accrocher aux incertitudes pour en tirer une dispense ou une permission en faveur de ceux qui cherchent leur propre intérêt ou pour durcir la situation des personnes non-désirées. Cependant, lorsque l'intention est honorable et que l'on cherche une solution légale pour aider quelqu'un à sortir d'une situation difficile, cela est considéré comme une vertu louable(123). ».

---

(122) Al-Shāṭibī, "Al-Muwāfaqāt". Riyad, Arabie saoudite : Dar Ibn A'fan, 1997. Première édition. V. 5, p. 276.

(123) Ibn Ḥamdān. "Sifat al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti". Beyrouth : Al-Maktab al-Islami, 1397 AH (1977 CE). Troisième édition, p. 37.

Al-Qarāfī soutient que le *mufti* ne devrait pas se permettre, dans le cas où il y a deux opinions divergentes concernant une question donnée - l'une étant rigide et l'autre tolérante – d'émettre une *fatwa* rigide pour le grand public et une *fatwa* tolérante en faveur des dirigeants. Cette conduite est conçue comme une sorte de transgression et de trahison envers la religion et les musulmans. Elle dévoile un cœur dénué de respect et de vénération pour Allah et attaché à l'amour du pouvoir et de la fortune. Nous implorons la protection d'Allah contre les caractéristiques des insouciants(124) !

4. La souplesse excessive en évaluant les nécessités et 'Umum al-Balwa (épreuve générale ou récurrence inévitable) :

Lorsqu'il s'agit d'évaluer les nécessités et de réexaminer la récurrence inévitable, une souplesse excessive fait partie du laxisme condamnable. La nécessité est généralement comprise comme l'état de ce qui est indispensable, inévitable ou obligatoire. Les érudits ont établi une définition précise de ce concept, qui comporte des limites permettant de déterminer si une situation peut être considérée comme une véritable nécessité ou non. En outre, il existe des conditions et des règles pour justifier la levée d'une interdiction en cas de nécessité, telles que la présence réelle de la nécessité, son caractère indispensable et l'absence de préjudice plus important qui en découlerait. Par conséquent, une souplesse excessive lors de l'évaluation des nécessités va à l'encontre des conditions légales d'une nécessité justifiée et constitue une forme de laxisme dans l'émission des *fatwas* ainsi qu'une problématique dans la méthodologie de l'*Iftā*.

Il ne convient pas de prendre les améliorations et les divertissements pour nécessités pour ne pas aller à l'encontre des règles légales régissant la nécessité. Donc, le *mufti* doit être conscient des différents niveaux d'intérêts, de besoins et d'améliorations taḥsināt, car chacun a ses propres limites, conditions et jugements. Donc, la nécessité doit être évaluée de manière objective et à sa juste mesure et la dispense accordée prend fin lorsque la nécessité disparaît.

(124) Al-Qarafi, Al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkam wa Tasarufat al-Qādī wa al-Imam. Dar al-Basha'ir al-Islamiyya, 2e édition, 1416 H - 1995, p. 250.

La différence entre la facilité et le laxisme en matière de fatwa *:*

Il existe une distinction fondamentale entre le laxisme (tasāhul) et la facilité (tayysīr) dans l'émission des *fatwas*. Le laxisme découle du désordre, de la négligence dans la recherche et du non-respect d'une méthodologie structurée reposant sur des principes et des règles. En réalité, c'est une approche qui cède aux caprices, une forme de négligence et de manipulation. Par conséquent, cette méthode est rejetée par les érudits. En revanche, la facilité découle d'une connaissance approfondie de la science religieuse, de la compréhension des objectifs de la charia, des preuves et des méthodes crédibles, ainsi que d'une connaissance de la situation des gens, de leurs besoins et de leur réalité. La facilité est l'application de règles réglementées avec soin par les savants de l'islam et les imams de la jurisprudence. Par conséquent, la méthode de la facilité est l'une des approches approuvées par les érudits compétents.

Ibn Ḥamdān a déclaré : « Le laxisme dans les fatwas et les consultations religieuses est prohibé, que ce soit en raison de la précipitation sans examen minutieux et réflexion, ou de la croyance erronée que l'empressement est une compétence et que la prudence dans ce domaine est un signe de faiblesse et d'insuffisance. Si la réponse est donnée avant que la question ne soit posée parce que le mufti a anticipé la question, alors une réponse rapide est permise. Cependant, si le mufti utilise des astuces interdites ou répréhensibles, ou s'il recourt à des dispenses dans le but de rendre service à une personne ou de nuire à une autre, alors il agit de manière perverse. Si une personne a de bonnes intentions et utilise une astuce qui ne comporte ni doute ni risque de dommage pour délier quelqu'un d'un serment par exemple, il est permis de le faire en se basant sur le verset coranique où Allah a dit à Job : « Et ne viole pas ton serment. ». (Coran, Sad, 44). C'est ce que rapporte Sufyān al-Thawrī qui considère que « La véritable science implique la facilité lorsqu'elle est donnée par un savant de confiance. En revanche, la rigueur peut être exercée par n'importe qui s'il le souhaite(125). »

---

(125) Ibn Ḥamdān. "Sifat al-Fatwa wa al-Mufti wa al-Mustafti". Beyrouth : Al-Maktab al-Islami, 1397 AH (1977 CE). Troisième édition, p. 31-32.

La modération en matière de fatwa :

Le juste milieu de l'Islam :

Allah a accordé à l'Islam des caractéristiques qui garantissent sa durabilité et sa validité malgré les changements des époques et des lieux. L'une des caractéristiques les plus importantes de notre religion est sa « modération ». Cette modération est présente dans toutes les croyances, les lois et les valeurs morales de l'Islam. Cette caractéristique inhérente à sa nature le rend compatible avec la nature humaine. « La modération » dans son sens le plus simple signifie « la justice » et « l'intégrité ». C'est pourquoi Allah a fait de la modération une caractéristique essentielle de la communauté musulmane, en l'appelant « La Communauté de Juste-Milieu ».

Dans le Coran, Allah dit : « Nous avons fait de vous une communauté du juste milieu. » (Coran, al-Baqarah, 143). Al-Qurṭubī explique que le terme « al-Wasaṭ » (juste milieu) signifie la justice et indique que les choses sont meilleures lorsqu'elles sont équilibrées. Selon un *hadith* rapporté par al-Tirmidhī, Abū Sa'īd Al-Khudrī rapporte que le Prophète Muḥammad (que la paix et les bénédictions d'Allah soient sur lui) a interprété l'expression « communauté du juste milieu » en disant simplement « juste ». Ce *hadith* est considéré comme Ḥasan (bon)(126). ».

Ibn Qayyim a exprimé la signification de la modération dans l'Islam en ces termes : « La religion d'Allah se situe entre ceux qui exagèrent en son sujet et ceux qui négligent son importance. Les meilleurs parmi les gens sont ceux qui suivent la voie du juste milieu, s'élevant au-dessus de la faiblesse des extrémistes et ne cédant pas à l'excès des agresseurs. Allah, le Très-Haut, a établi cette nation comme une nation de modération, choisissant ainsi la voie juste... La justice se trouve au milieu des deux extrêmes de l'exagération et de la négligence... ».

---

(126) Al-Qurtubi, Abū 'Abdullah Muḥammad Ibn Ahmad. Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an (Le recueil des règles du Coran). Dar al-Kutub al-Masriyyah - Le Caire, 2e édition, 1384 H - 1964 EC, vol. 2, pp. 433-434.

La méthodologie de la modération dans la fatwa :

La « méthodologie de la modération dans la *fatwa* » consiste à guider le demandeur de la *fatwa* vers les règles juridiques ordonnées par Allah sans tomber dans l'excès ou la négligence, l'extrémisme ou le laxisme, en suivant les principes juridiques et les règles établies. Plus la méthodologie de la *fatwa* se rapproche de la « méthodologie de la modération », plus cela indique que le *mufti* maîtrise l'esprit de la charia et ses objectifs. A cet effet, l'imam Al-Shāṭibī dit : « Le *mufti* par excellence est celui qui guide les gens vers ce qui est communément accepté comme étant le juste milieu, sans les conduire à l'extrême ou à la dissolution... En effet, le but du Législateur est de maintenir la modération, sans tomber dans l'excès ou la négligence. Si les *fatwas* dépassent ce cadre, cela signifie qu'elles sont contraires à la volonté divine. C'est pourquoi les savants les plus éminents blâment tout ce qui va à l'encontre du juste milieu. Ce concept était également bien compris par le Prophète et ses compagnons, comme en témoignent de nombreux *hadiths*. Le Prophète a encouragé la modération en disant « Facilitez les choses et ne les rendez pas difficiles ! » ; « Il y a parmi vous des personnes qui font fuir. » ; « Faites ce que vous pouvez, car Allah ne se lasse pas tant que vous ne vous lassez pas. ». Il a également enseigné que l'action pieuse la plus aimée d'Allah est celle régulière même minime. En même temps, le Prophète a interdit le jeûne continuel et d'autres pratiques qui pourraient accabler la force physique et morale des individus.

Il convient de souligner que sortir des limites de la modération en matière de *fatwa* est considéré comme une injustice et ne sert pas les intérêts des gens. En effet, le recours à l'extrémisme est destructeur, tout comme l'abandon de la modération, car le *mufti*, en fournissant une *fatwa* extrémiste ou négligente, il risque de faire détester la religion, de porter atteinte à ses commandements et de perdre l'Au-delà. En revanche, si le *mufti* lui délivre une *fatwa* laxiste, il risque d'être accusé de passion ; sachant que suivre la passion est formellement condamnée conformément à certains arguments[127].

(127) Al-Shāṭibī, «Al-Muwāfaqāt». Riyad, Arabie saoudite : Dar Ibn A'fan, 1997. Première édition. V. 5, pp. 276-277.

La préservation des principes fondamentaux et la considération des variables :

L'une des principales règles et principes de la méthodologie modérée dans la *fatwa* consiste à préserver les fondements et les constants juridiques, tels que définis par les érudits. Les constants juridiques désignent des éléments incontestables et établis par le consensus ou par les preuves indiscutables de la religion. Ces constants comprennent les principes de la croyance, les actes d'adoration non sujets à l'interprétation et l'éthique. Elles constituent l'identité et la réalité de la religion et ne sont donc pas soumises à l'opinion ou à l'interprétation personnelle. Cette méthodologie de la *fatwa*, en préservant les constants juridiques, reconnaît également les variables juridiques qui offrent de l'espace pour l'interprétation personnelle et le débat constructif. Cette tolérance permet une interprétation éclairée et créative de la religion, qui est une miséricorde et une bénédiction pour la communauté musulmane. A ce propos, Ibn al-Qayyim, « Il y a deux types de lois : celles qui ne changent pas, qui sont valables pour toutes les époques et tous les lieux, et qui ne sont pas sujettes à l'interprétation personnelle ou aux opinions divergentes des érudits, tels que les devoirs, les interdits et les peines légales. Ces prescriptions ne sont pas sujettes au changement ou à une interprétation contraire à ce qui a été bien établi. Le second type de lois est celui qui peut se modifier en fonction des nécessités, du temps, du lieu et des circonstances, telles que les mesures de sanction. La jurisprudence islamique dispose d'une catégorie de normes qui fluctuent selon l'intérêt (maṣlaḥah)[128]. ».

Donc, insister pour traiter les variables juridiques comme des constants absolus est contraire à l'objectif de la charia, car cela entraîne une rigidité et une contrainte qui nuisent aux intérêts des gens. C'est, en effet, la méthode adoptée par les groupes extrémistes qui ont conduit les gens à la détresse et à la haine de la religion elle-même. D'un autre côté, nous condamnons la méthode laxiste basée sur les désirs et les inclinations et qui cherche à transformer les constants en variables sous le couvert du « Renouveau de la Religion », niant par exemple l'obligation du Ḥijāb ou celle de la station de 'Arafāt et d'autres constants incontestablement reconnus en matière de religion.

---

(128) Ibn Qayyim al-Jawziyya, Ighathat al-Lahfan min Masayid al-Shaytan (Le secours pour les affligés des ruses du diable). Arabie saoudite : Maktabat al-Ma'arif. vol. 1, pp. 330-331.

En somme, les principes et règles de la méthode modérée de la *fatwa* consistent à préserver les constants tout en tenant compte de l'espace des variables dans la jurisprudence islamique. Elle représente un juste milieu entre les méthodes d'extrémisme et de laxisme. Cette méthode appelle au renouveau réfléchi et non pas à l'hérésie, à *l'Ijtihād* dans les questions controversées et non pas dans les fondements de base, à la conservation des invariables et non pas l'atteinte à leur intégrité.

La liaison entre les enseignements généraux et spécifiques selon les finalités de la charia :

L'une des caractéristiques de la méthode modérée est que le *mufti* doit avoir une compréhension approfondie de la relation entre les principes généraux et les détails spécifiques de la charia, et il doit leur accorder une importance égale. Il doit rechercher une cohérence, une complémentarité et une harmonie entre ces éléments. Ceux qui échouent à comprendre cette relation peuvent être classés dans l'un des deux types suivants :

Le premier type est celui qui se perd dans les détails minutieux du *fiqh* sans les dépasser. Cela se remarque chez certains adeptes des écoles de *fiqh* (madhāhib) qui, en se concentrant excessivement sur les subdivisions et les nuances, peuvent négliger les principes fondamentaux et les objectifs de la charia qui étaient au cœur des préoccupations de leurs imams. Ils émettent des avis sur des questions secondaires qui sont totalement éloignées des finalités de la charia. Al-Qarāfī a abordé cette question de manière exhaustive en déclarant : « Tout avis émis par un *mujtahid* qui contredit le consensus, les règles, les textes ou les preuves évidentes ne doit pas être transmis par ses disciples aux gens, ni émis comme une *fatwa*... Par conséquent, les savants de notre époque doivent examiner attentivement les enseignements de leurs écoles de *fiqh* afin de prendre conscience des avis qui vont à l'encontre du consensus bien établi, et il leur est alors interdit d'émettre des *fatwas* en s'y référant. Toutes les écoles de *fiqh* incluent certes des avis mal réfléchis et plus ou moins nombreux. Cependant, nul ne peut prétendre les connaître sans avoir une bonne compréhension des principes, des textes et des fondements de la jurisprudence, etc....[129] ».

Le second type de personne est celui qui se satisfait de prétendues finalités légitimes, qu'il attribue aux différentes branches de la jurisprudence, ignorant ainsi les déductions des *mujtahid* simplement parce qu'elles entrent

(129) Al-Qarafi. «Al-Furuq». Le Caire : Dar Al-Salām, 2007. Première édition, v. 2, p. 109.

en contradiction avec ses propres conceptions. Par exemple, un auteur a écrit un livre sur les finalités de la charia, intitulé « Les finalités de la charia : la législation islamique contemporaine entre l'ambition du *mujtahid* et les limites de *l'Ijtihād* ». Dans ce livre, l'auteur remet en question les jugements juridiques en prétendant qu'ils sont dépassés pour notre époque actuelle. Il soutient que certains d'entre eux, tels que la polygamie, la flagellation et d'autres questions, ne sont plus tolérables pour les musulmans d'aujourd'hui. De même, il remet en cause les délais de viduité pour les femmes divorcées et les veuves, arguant que grâce aux avancées de la médecine moderne, il n'est plus nécessaire d'attendre longtemps avant de pouvoir concevoir un enfant. Ainsi, l'auteur remet en question ces pratiques traditionnelles en se basant sur des considérations contemporaines(130).

Dans cette approche, il y a une substitution de la religion et une dérogation complète aux préceptes de la charia. En revanche, un *mufti* compétent considère les principes fondamentaux de la charia et les applique à toutes ses composantes, sans favoriser l'une au détriment des autres. De plus, il prend en compte les finalités juridiques de chaque composante afin d'éviter toute contradiction et d'établir l'équité. Ainsi, il parvient à harmoniser les différentes dimensions de la charia sans compromettre son intégrité.

L'imam Ibn Taymyah – qu'Allah lui fasse miséricorde ! - dit : « Nous rappelons une règle générale pour l'ensemble de la communauté et nous affirmons que l'individu doit se munir de principes globaux auxquels il pourra se référer pour pouvoir traiter des subdivisions et des détails en toute connaissance et justice, puis il doit comprendre les subtilités de ces détails, sinon, il se maintiendra dans le mensonge et l'ignorance des principes généraux, entraînant ainsi une grande corruption(131). ».

Suivre la méthode de la facilité conformément aux règles de la charia :

L'une des caractéristiques distinctives de l'islam est sa nature facilitatrice en tant que religion. Cela reflète l'un des objectifs divins dans tous les aspects de la pratique religieuse, comme le mentionnent les versets coraniques : «

(130) Bouthouri, Noureddine. Maqasid al-Shariah : Al-Tashri' al-Islami al-Mu'asir Bayna Tumouh al-Mujtahid wa Qusur al-Ijtihad, Dar al-Tali'a lil-Tiba'a wa al-Nashr, 2000. [Les objectifs de la charia : La législation islamique contemporaine entre l'ambition du juriste et les limites de l'effort d'interprétation : Une étude critique], p. 115.

(131) Ibn Taymiyyah, Majmu' Fatawa Sheikh al-Islam Ibn Taymiyyah (Majmu' al-Fatawa), le Ministère des Affaires Islamiques, de la Prédication et de l'Orientation de l'Arabie saoudite – Complexe du roi Fahd li-Taba'a al-Mushaf al-Sharif, 1425 H - 2004 EC, vol. 19, p. 203.

Allah veut la facilité pour vous, Il ne veut pas la difficulté pour vous. » (Coran, Al-Baqarah, 185) et « Nous te mettrons sur la voie la plus facile. » (Coran, Al-A'là, 8). Le Prophète Muḥammad lui-même a témoigné de la facilité de cette religion en disant : « Certes, la religion est facile. ».

En conséquence, le Seigneur Tout-Puissant a révélé des prescriptions à suivre, tout en établissant également des dispenses en cas d'incapacité ou de nécessité, comme le souligne clairement ce verset : « Il ne vous a imposé aucune gêne dans la religion » (Coran, Al-Hajj, 78). Ainsi, l'islam prend en compte les capacités et les circonstances individuelles, offrant des moyens de faciliter la pratique religieuse sans imposer de contraintes excessives.

Parmi les cinq grands principes fondamentaux de la charia auxquels les questions juridiques sont renvoyées, figure la règle selon laquelle « La difficulté engendre la facilité ». En ce qui concerne la *fatwa*, qui consiste à transmettre un jugement juridique, elle doit être formulée de manière à éliminer la difficulté pour le demandeur, en se basant sur les preuves juridiques.

Lorsqu'un érudit émet des *fatwas*, il doit exercer une grande prudence dans le choix des opinions des jurisconsultes, en veillant à ne pas négliger la facilité pour le demandeur et à ne pas le placer dans une situation difficile. Cependant, cela ne signifie pas qu'il peut outrepasser les limites juridiques ou être excessivement indulgent. La notion de facilité dont il est question ici se réfère à une facilité recommandée et encadrée, qui allège les difficultés des personnes concernées tout en respectant les principes fondamentaux de la religion.

L'émission des *fatwas* doit se faire dans le respect des objectifs de la charia et sans se plier aux désirs des personnes qui posent les questions ni suivre des opinions qui vont à l'encontre des obligations établies. Il est essentiel de veiller à ce que les *fatwas* ne conduisent pas à des transgressions religieuses interdites. Parallèlement, les *fatwas* doivent venir en aide aux musulmans en difficulté ou en besoin, en fournissant des solutions adaptées et en accord avec les préceptes religieux.

Prendre en compte les facteurs de changement de fatwa *:*

Comme précédemment mentionné, il existe une relation étroite entre le *fiqh* et la *fatwa*. La *fatwa*, en tant que réponse juridique à une question spécifique, est sujette à un processus d'interaction qui lui confère une certaine flexibilité et adaptabilité en fonction des circonstances et des influences qui l'entourent. Cette adaptation découle de l'application rigoureuse des préceptes de la charia et du strict respect de ses principes fondamentaux, ainsi que de la prise en considération attentive de ses subtilités. Par conséquent, les conditions requises pour émettre une *fatwa* sont précises et adaptatives, en fonction des circonstances qui influencent son évaluation. Les érudits, en suivant un principe fondamental établi, stipulent que « la *fatwa* doit s'adapter aux circonstances changeantes ». Ainsi, on peut comprendre que certains imams aient exprimé leur désapprobation quant à la rédaction de *fatwas* par leurs étudiants, par crainte qu'elles ne soient appliquées de manière inappropriée, en dehors du contexte approprié. Al-Shāṭibī rapporte que l'imam Mālik lui-même désapprouvait la pratique de rédiger des *fatwas* et qu'on lui a posé la question : « Que devons-nous faire alors pour les apprendre ? », à laquelle il répondit : « Mémorisez et comprenez jusqu'à ce que vos cœurs soient illuminés, alors vous n'auriez plus besoin de livres(132). ».

Quelle perspicacité éclairée et quelle expertise avisée ! La compétence requise pour émettre des *fatwas* ne peut être acquise uniquement par la lecture de livres traitant de cette discipline. Les érudits sont d'avis qu'il est plus juste et plus équitable de s'efforcer, de vérifier et de spéculer afin de prendre conscience des facteurs qui peuvent influencer l'évolution de la *fatwa*. En revanche, un *mufti* qui se limite à un processus stéréotypé pour émettre des *fatwas*, ignorant les influences extérieures, s'éloigne considérablement de l'essence véritable de la *fatwa*. En agissant ainsi, il se contente de mémoriser les questions de *fiqh* qu'il a apprises dans les livres et les répète telle quelle aux gens, ignorant ainsi la méthodologie bien établie pour émettre une *fatwa* appropriée. Cette ignorance ou cette injustice le conduit à s'écarter de l'esprit de la charia. À cet égard, Ibn al-Qayyim affirme : « Celui qui donne des *fatwas* aux gens en se basant uniquement sur les écrits, sans tenir compte des coutumes, des pratiques, des temps, des lieux, des situations et des indicateurs de situations, s'est égaré lui-même

(132) *Al-Shāṭibī, «Al-Muwāfaqāt». Riyad, Arabie saoudite : Dar Ibn A'fan, 1997. Première édition. V. 5, p. 24.*

et a égaré les autres. Sa faute contre la religion est plus grande que celle d'un médecin qui prescrit des médicaments à tous les patients en se fiant uniquement aux livres de médecine. Cependant, ces médecins et ces *muftis* ignorants portent préjudice à la religion et à la santé des gens[133]. ».

Méthodes de choix de la *fatwa*

Se limiter aux avis d'une école de *fiqh* **spécifique (***madhhab***) :**

Se limiter à une école de *fiqh* spécifique fait référence à l'adhésion exclusive à l'une des écoles de *fiqh* reconnues et à l'utilisation de sa méthodologie comme base pour émettre des *fatwas*. Si un sujet n'est pas traité dans les ouvrages de cette école spécifique, le *mufti* doit se référer aux principes fondamentaux de cette école pour en déduire une réponse appropriée. Les érudits des écoles de *fiqh* ont accordé une grande importance à l'élaboration des *fatwas* et ont travaillé ardemment pour théoriser et établir des fondements et des règles pour ce processus. Ces efforts cumulatifs ont finalement abouti à une méthodologie spécifique à suivre strictement par les adeptes, ainsi qu'à la création d'outils et de caractéristiques distinctives pour chaque école. Il convient de rappeler que ces méthodes de *fatwa* ont été établies, révisées, écrites, reconnues et classées dans des ouvrages bien connus tels que « Rasm al-Muftī », « Nūr al-Baṣar », « Al-Fawā'id al-Madanyyah » et « Al-Madkhal d'Ibn Badrān », etc.

Dans les paragraphes suivants, nous explorerons les bases et les principes des méthodologies de la *fatwa* qui servent de fondement aux quatre écoles de *fiqh* largement suivies :

1. L'école hanafite.
2. L'école Mālikite.
3. L'école Shaféite.
4. L'école Ḥanbalite.

Dans les prochaines lignes, nous allons nous contenter d'aborder la méthodologie de la *fatwa* dans l'école hanafite, car il a été la première école de *fiqh* à être structurée et systématisée :

---

(133) Ibn Qayyim al-Jawziyya, «I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin». Beyrouth : Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1991. Première édition. V. 4, p. 470.

1. *La méthodologie de la fatwa dans l'école hanafite :*

Le *madhhab* hanafite est considéré comme la plus ancienne des écoles de *fiqh* bien connues. Son fondateur est l'imam éminent Abū Ḥanīfah al-Nu'mān Ibn Thābit - qu'Allah lui accorde Sa miséricorde ! L'élaboration de la *fatwa* selon la méthode hanafite - ou selon toute autre école de *fiqh* en général - ne se fait que par le biais d'une méthodologie clairement définie et précise, précédée de certaines perceptions représentant une importante introduction et préparation dont aucun chercheur ou *mufti* ne peut se passer.

Premièrement : les connaissances requises pour un savant qui entend émettre une fatwa selon l'école hanafite :

Ces connaissances, qui sont propres à cette école de *fiqh*, exigent une maîtrise rigoureuse de la part du *mufti*, afin de garantir une formulation de la *fatwa* conforme à une méthode structurée et exempte d'erreurs ou de confusion. Ces connaissances se déclinent en deux catégories principales, la première étant relative aux termes spécifiques à l'école de *fiqh*, tandis que la seconde concerne les ouvrages reconnus dans cette même école de *fiqh* :

La première catégorie : les termes et les abréviations les plus importants de l'école hanafite :

Ces termes, assimilables à des clés d'interprétation, permettent aux chercheurs ou aux érudits d'appréhender l'intention des auteurs de ces ouvrages avec la plus grande précision.

(الإمام الأعظم) al-Imām al-A'ẓam : C'est le surnom donné à l'imam fondateur de l'école hanafite, Abū Ḥanīfah al-Nu'mān.

(عامة المشايخ) 'Āmit al-Mashāykh : Il s'agit des érudits les plus importants de cette école de *fiqh*.

(الأئمة الثلاثة) al-A'immah al-Thalāthah : Ce sont Abū Ḥanīfah, Abū Yūsūf et Muḥammad Ibn Al-Ḥasan, les trois érudits les plus importants de l'école de *fiqh* hanafite.

(الشيخان) al-Shaykhān : C'est le terme utilisé pour désigner Abū Ḥanīfah et Abū Yūsūf, comme mentionné par Al-Laknawī dans son ouvrage « Majma'

al-Anhur ».

(الطرفان) al-ṭarafān : Il s'agit d'Abū Ḥanīfah et de Muḥammad Ibn Al-Ḥasan.

(الصاحبان) al-ṣaḥibān : Il s'agit d'Abū Yūsūf et de Muḥammad Ibn Al-Ḥasan.

(الإمام الثاني) al-Imām al-Thānī : fait référence à Abū Yūsūf. Ce terme est fréquemment utilisé dans « al-Fatāwà al-Bazzazyyah » en particulier.

(الحسن) al-Ḥasan : fait référence à Ḥasan Ibn Ziyād lorsqu'il est mentionné seul.

(ضمير التثنية) ḍamīr al-Tathnyah (pronom utilisé pour désigner deux personnes) : (قالا- لهما -عندهما...) et ainsi de suite : fait référence à Abū Yūsūf et Muḥammad. Si le troisième a été mentionné avant, le pronom fait référence aux deux autres. Par exemple, si l'on dit : « Abū Ḥanīfah a dit cela, et ils ont dit cela », alors le pronom sujet (ils) désigne Abū Yūsūf et Muḥammad. Si l'on dit « Abū Yūsūf a un avis et ils ont un avis contraire », le pronom sujet (ils) désigne Abū Ḥanīfah et Muḥammad, et ainsi de suite.

Lettre (ح) :

Cette lettre fait référence à Abū Ḥanīfah dans « Al-Kanz » et « Al-Wāfī ».

Lettres (ز) (س) (م) (سم) :

(ز) fait référence à Zufar, (س) à Abū Yūsūf, (م) à Muḥammad Ibn Al-Ḥasan, et (سم) à Abū Yūsūf et Muḥammad. Ces abréviations ont été utilisées dans les livres « Kanz Al-Daqā'iq », « al-Mukhtaṣar » et « al-Wāfī ».

Lettre (ط) (ṭ) :

Il fait référence à Al-Ṭaḥāwī.

(الأصل) al-Aṣl : le fondement :

Il fait référence au livre Al-Mabsūṭ de Muḥammad Ibn Al-Ḥasan.

(الأصول) Al-Usūl (les fondements) :

Ce sont les livres de la narration fiable qui seront mentionnés plus tard.

(الكتاب) Al-Kitāb : livre :

Il fait référence au Mukhtaṣar Al-Qādūrī.

(المبسوط) Al-Mabsūṭ :

Généralement, il fait référence à Mabsūṭ Al-Sarkhasī.

(المتون الثلاثة) al-Mutūn al-Thalāthah : les trois *Matn* :

Mukhtaṣar Al-Qādūrī, Al-Wiqāyah, et Kanz Al-Daqā'iq.

(المتون الأربعة) al-Mutūn al-Arba'ah : les quatre *Matn* :

Mukhtaṣar Al-Qādūrī, Al-Wiqāyah, Kanz Al-Daqā'iq, et Al-Mukhtaṣar.

(رواية الأصول ومسائل الأصول) Riwāyit al-Usūl et Masā'il al-Usūl : narration des fondements et de ses questions :

Il s'agit des questions de la narration fiable.

(السلف) al-Salaf : les prédécesseurs :

Il fait référence aux imams de l'école jusqu'à Muḥammad Ibn Al-Ḥasan.

(الخلف) al-Khalaf savants tardifs :

Il fait référence aux imams hanafites qui ont suivi Muḥammad Ibn al-Ḥasan jusqu'à Shams al-A'immah al-Ḥalawānī.

(شمس الأئمة) Shams al-A'immah : litt. Soleil des Imams :

Il fait référence à plusieurs savants, mais généralement il désigne l'imam al-Sarkhasī, l'auteur du livre al-Mabsūṭ lorsque mentionné sans précision.

La deuxième catégorie : Les ouvrages de référence de l'école hanéfite :

Les érudits hanafites ont laissé un grand nombre d'ouvrages de base dans le *madhhab* hanafite qui peuvent être classés en trois catégories principales :

Kutub al-Masā'il wā al-Riwāyāt : Ouvrages de questions et de versions :

Ce sont des ouvrages portant sur les questions narrées par les premiers imams du *madhhab* (Abū Ḥanīfah, Abū Yūsūf, Muḥammad Ibn Al-Ḥasan, Zufar, etc.).

Ces ouvrages sont subdivisés en trois catégories :

Les ouvrages appelés ẓāhir al-Riwāyāh : ce sont six ouvrages écrits par l'imam Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Shaybānī (189 AH), à savoir :

Al-Mabsūṭ (Al-Aṣl) : ce sont des ouvrages de Muḥammad Ibn al-Ḥasan

- Al-Ziyādāt.
- Al-Jāmi' al-ṣaghīr.

- Al-Jāmi‘ al-Kabīr.
- Al-Siyar al-Ṣaghīr.
- Al-Siyar al-Kabīr.

Ces ouvrages portent sur des questions de *fiqh* débattues par l'Imam Muḥammad Ibn al-Ḥasan rapportées par des transmetteurs fiables et par conséquent elles sont considérées comme étant authentiques et notoires.

L'importance des ẓāhir al-Riwāyāh pour ceux qui aspirent à émettre des *fatwas* selon l'école hanéfite réside dans le fait que ces ouvrages recueillent les avis des trois imams, à savoir Abū Ḥanīfah, Abū Yūsūf et Muḥammad Ibn Al-Ḥasan. Les questions faisant l'objet de leur consensus sont les plus approuvées par l'école hanéfite. A cet effet, al-Ḥaṣkafī dit : « Les questions faisant l'objet de consensus de nos aṣḥāb et mentionnés dans les ouvrages ẓāhir al-Riwāyāh peuvent servir de référence en matière de *fatwa*. ».

***Masā'il al-Nawādir* (مسائل النوادر) :**

Ce sont des questions transmises par les imams hanéfites, semblables à celles des « Ẓāhir al-Riwāyāh ». Toutefois, elles se distinguent des questions des « Ẓāhir al-Riwāyāh » par deux aspects : elles peuvent être trouvées dans les ouvrages de Muḥammad Ibn Al-Ḥasan, mais ne sont pas étayées par des narrations claires et authentifiées, comme c'est le cas dans les premiers ouvrages tels que les (الكيسانيات) « Kiysānyyāt », les (الهارونيات) « al-Hārunyyāt »et les (الجرجانيات) « al-Jirjānyyāt ».

Il convient également de noter que les questions des « Masā'il al-Nawādir » peuvent être présentes dans des ouvrages autres que ceux de Muḥammad Ibn Al-Ḥasan, tels que (المحرر) « al-Muḥarrar » de al-Ḥasan Ibn Ziyād et d'autres…

***Masā'il al-Wāqi'āt* (مسائل الواقعات) :**

Les « Masā'il al-Wāqi'āt » sont des questions débattues par les *mujtahid* tardifs de l'école hanéfite lorsqu'ils ont été interrogés sur des cas pour lesquels ils n'ont trouvé aucune narration (crédible). Parmi eux, on compte les compagnons d'Abū Yūsūf et de Muḥammad, ainsi que leurs compagnons, et ainsi de suite. Parmi leurs compagnons figurent Iṣām Ibn Yūsūf, Ibn Rustum, Muḥammad Ibn Samā'ah, Abū Sulaymān al-Jirjānī et Abū Ḥafṣ al-Bukhārī. Après eux, il y avait Muḥammad Ibn Salamah, Muḥammad Ibn

Muqātil, Nāṣir Ibn Yaḥyà et Abū al-Naṣr al-Qāsim Ibn Salām.

Il arrivait que ces savants adoptent des avis divergents de ceux des fondateurs du *madhhab* en se basant sur des raisons importantes ou sur des preuves plus solides. Parmi ces ouvrages figurent :

« Al-Nawāzil » النوازل ***d'Abū al-Layth al-Samarqandī.***

« Majmū' al-Nawāzil wā al-Wāqi'āt d'al-Nāṭifī » (مجموع الواقعات والنوازل ***).***

« Al-Wāqi'āt » الواقعات ***d'Al-ṣadr al-Shahīd.***

Les livres abrégés et les Matn (corps de l'ouvrage) :

Les livres abrégés ainsi que les *Matn* sont des ouvrages synthétiques qui ont relaté de manière concise les questions débattues par les Imams du *madhhab*. L'importance de ces *Matn* réside dans le fait qu'ils se sont basés sur des ouvrages de narration fiables et qu'ils ont rassemblé les opinions des imams tout en les vérifiant, faisant ainsi des explications de ces *Matn* le sommet des opinions reconnues dans le *madhhab*. Les *Matn* les plus célèbres comprennent :

- ***Al-Kāfī, écrit par al-Ḥākim al-Shahīd :*** c'est un abrégé des livres de Ẓāhir al-Riwāyāh de Muḥammad Ibn Al-Ḥasan. C'est pourquoi il est d'une grande importance pour celui qui donne des *fatwas*, et c'est l'un des ouvrages les plus importants reconnus par les Hanafites.
- ***Mukhtaṣar al-Qādūrī (428 H) :*** c'est l'un des ouvrages de *Matn* hanafites les plus célèbres et les plus largement répandus. Il s'agit d'une référence de base pour ceux qui aiment adopter la méthode hanéfite en matière de *fatwa*. Rappelons que les savants hanafites se sont appuyés sur cet ouvrage comme référence de base pour leurs explications et leurs enseignements. Il fait partie des principaux manuels du *madhhab* hanafite. Dans cet ouvrage, al-Qādūrī effectue une comparaison des avis des trois imams (Abū Ḥanīfah, Abū Yūsūf et Muḥammad Ibn Al-Ḥasan), fournissant ainsi aux *muftis* les éléments nécessaires pour émettre des *fatwas* de haute crédibilité.

Al-Mukhtār, écrit par Ibn Mawdūd al-MawṢilī : c'est une compilation des propos de l'imam Abū Ḥanīfah, accompagnée de l'explication propre à Ibn Mawdūd. Ce dernier l'a nommé « Al-Ikhtyār fī Ta'līl al-Mukhtār ».

Majma' al-Bahrayn, écrit par al-Sa'ātī ; il compile les questions d'Al-Qādūrī et des *matn* d'al-Nasafī, avec quelques ajouts. À la fin de chaque chapitre, il fait mention des questions différentes de nature.

- ***Kanz al-Daqā'iq,*** écrit par Abū al-Barakāt al-Nasafī ***:*** c'est un résumé du livre Al-Wāfī dans lequel il a rassemblé les questions du Jāmi' al-Ṣaghīr, du Jāmi' al-Kabīr et des ajouts de Muḥammad Ibn Al-Ḥasan, ainsi que des questions de *fatwas* et d'événements réels qu'il a ensuite résumés dans Kanz al-Daqā'iq.
- ***Bidāyt al-Mubtadī,*** écrit par Abū al-Ḥasan al-Mirghinānī, est une compilation du livre Mukhtaṣar al-Qādūrī ainsi que du Jāmi' al-Ṣaghīr de Muḥammad Ibn Al-Ḥasan.
- ***Wiqāyet al-Riwāyah, écrit*** par Tāj al-Sharī'ah, Maḥmūd al-Maḥbūbī : c'est un résumé d'al-Hidāyah d'Al-Mirghinānī.

Ouvrages de commentaires et de *fatwas* :

Al-Mabsūṭ :

De Shams al-A'immah al-Sarkhasī, il s'agit du meilleur commentaire sur le livre Al-Kāfī de l'Imam al-Ṣadr al-Shahīd. Al-Ṭarsusī dit : « Pour Mabsūṭ al-Sarkhasī, on juge nul tout ce qui va à son encontre et invalide toute *fatwa* contraire ; car il s'agit d'une autorité de premier ordre à laquelle il faut se référer. »

Al-Hidāyah :

De l'Imam al-Mirghinānī, il s'agit d'un commentaire du *matn* de Bidāyt al-Mubtadī, et c'est l'un des commentaires les plus importants sur la jurisprudence hanafite.

Sharḥ al-Wiqāyah :

De Ubayd Allah Ibn Mas'ūd al-Maḥbūbī, c'est un commentaire du texte «Wiqāyet al-Riwāyah».

Tabyyn al-Haqā'iq Sharḥ Kunūz al-Daqā'iq :

De Fakhr al-Dīn al-Zayla'ī, c'est l'un des commentaires importants du *matn* «Kunūz al-Daqā'iq».

Al-'Ināyah Sharḥ al-Hidāyah :

De Akmal al-Dīn al-Babartī, c'est un commentaire sur « Al-Hidāyah » d'al-Mirghinānī.

Fatḥ al-Qadīr :

D'al-Kamāl Ibn al-Humām, c'est le commentaire le plus célèbre de «Al-Hidāyah».

Al-Tarjiḥ wa al-Tasḥiḥ :

De Qāsim Ibn Qatlubghah, c'est un commentaire de «Mukhtaṣar al-Qādūrī».

Al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq :

De Zayn al-Dīn Ibn Nujaym, c'est un commentaire de « Kanz al-Daqā'iq », considéré comme référence de base pour les hanéfites.

Majma' al-Anhur Sharḥ Multaqà al-Abḥur :

De 'Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad, c'est un commentaire du *matn* « Multaqà al-Abḥur ».

Radd al-Muḥtār 'alà al-Durr al-Mukhtār :

C'est un commentaire d'Ibn 'Abdīn, considéré comme l'un des ouvrages tardifs les plus importants portant sur le hanafisme. Il s'agit d'un commentaire du livre « al-Durr al-Mukhtār ».

Lorsque le *mufti* maîtrise les termes et les références de la doctrine hanéfite et qu'il rassemble ses sources reconnues, il peut alors commencer à créer sa *fatwa*. Cependant, cette tâche doit être réalisée selon une méthode bien structurée qui comporte des étapes et des procédures spécifiques pour garantir la production d'une *fatwa* correcte et valable.

Donc, la production d'une *fatwa* sur la base de la doctrine hanafite se décompose en deux étapes principales : la première étape consiste à extraire la source reconnue de la doctrine, qui est la phase principale de la *fatwa*, tandis que la deuxième étape, la phase de validation de la source ou de la *fatwa*, est une étape complémentaire de la première. A cet effet, Ibn 'Abdīn dit : « Il est généralement admis que ce qui est contenu dans les textes de référence (*matn*) prévaut sur ce qui est exprimé dans les commentaires explicatifs (shuruh), et que ce qui est présenté dans les commentaires a une priorité sur les *fatwas*. Ainsi, il est clair que les enseignements contenus dans les textes de référence ont une importance primordiale. ».

La méthodologie de choix parmi les quatre écoles de fiqh.

Les érudits et les autorités religieuses s'accordent généralement sur le fait que les quatre écoles de *fiqh*, à savoir les écoles Hanafite, Malékite, Shaféite et Ḥanbalite, sont considérées comme les plus complètes, détaillées et rigoureuses. Elles ont fait l'objet d'études approfondies et de clarifications par de nombreux érudits à travers les continents et les époques, ce qui leur a valu d'être largement acceptées par la majorité de la communauté. En conséquence, tout savant se réfère à l'une de ces écoles de *fiqh*.

Dans ce contexte, la méthode de choix parmi les quatre écoles de *fiqh* est considérée comme la méthode appropriée et suivie par certaines institutions et autorités en matière de *fatwa*. Ces institutions ou *muftis* se conforment aux approches des quatre écoles de *fiqh* sans les dépasser, contrairement à l'approche précédente qui exigeait l'adhésion à une école de *fiqh* spécifique pour les *fatwas*. En optant pour cette méthode, le *mufti* ou l'institution peut se baser sur les principes fondamentaux et les décisions des quatre écoles de *fiqh* tout en restant en accord avec celles-ci et sans en choisir une autre. Cette méthode repose sur l'interdiction d'aller à l'encontre des quatre écoles de *fiqh*, une doctrine soutenue par de nombreux érudits tels qu'Ibn Rajab al-Ḥanbalī dans sa célèbre épître intitulée « La réfutation des propos de ceux qui suivent des écoles autres que les quatre écoles de *fiqh* ». Dans cet ouvrage, il rassemble des preuves et des arguments en faveur de cette doctrine. En résumé, certains érudits soutiennent cette méthode comme suit :

1. Ibn Rajab affirme : « On peut dire : 'Nous admettons qu'il soit interdit aux gens ordinaires de suivre la voie de *l'Ijtihād*, car cela pourrait entraîner une plus grande corruption. Cependant, nous n'admettons pas qu'il soit interdit de suivre un imam *mujtahid* autre que les imams célèbres (fondateurs des écoles de *fiqh*). ». En réponse à cela, nous disons : « Nous avons déjà justifié cette interdiction en raison du fait que les autres écoles ne sont ni bien connues ni bien organisées, et que l'on pourrait attribuer à leurs fondateurs des propos qu'ils n'ont pas tenus ou interpréter des choses qu'ils n'ont pas voulu dire. De plus, ces écoles n'ont pas de partisans qui les défendent et avertissent des erreurs qui pourraient être commises, contrairement aux écoles célèbres et largement suivies. ». On pourrait objecter en disant : 'Et qu'en est-il d'un autre imam fondateur dont l'école est bien organisée et authentifiée ?!'.

Nous pouvons répondre en disant : « Tout d'abord, cette école n'existe pas actuellement. Même si elle existe et qu'il est permis de la suivre, cela ne serait autorisé que pour ceux qui ont clairement exprimé leur affiliation à cette école et qui ont été autorisés à émettre des *fatwas* en son nom et à défendre sa méthode.(134). »

2. Shihāb al-Dīn al-Nafrāwī al-Mālikī dit : « Il existe aujourd'hui un consensus parmi les musulmans sur l'obligation de suivre l'un des quatre imams (Abū Ḥanīfah, Mālik, al-Shaféi et Aḥmad Ibn Ḥanbal), qu'Allah soit satisfait d'eux, et de ne pas aller à l'encontre de leurs enseignements. Il est interdit de suivre un autre *mujtahid* que ces quatre-là, même si tous sont sur la bonne voie, en raison de l'absence de préservation de leurs écoles après la mort de leurs fondateurs et de l'absence d'ouvrages classifiant leurs propos(135). ».

3. Badr al-Dīn Al-Zarkashī, qu'Allah lui fasse miséricorde, déclare : « Notre époque a connu la disparition de l'exercice de *l'Ijtihād* absolu, mais pas de *l'Ijtihād* dans le cadre des quatre madhāhib des imams Abū Ḥanīfah, Mālik, Shāfi'ī et Aḥmad Ibn Ḥanbal. Il existe un consensus parmi les musulmans selon lequel la vérité se trouve dans ces madhāhib. Par conséquent, il n'est pas permis de pratiquer en dehors de ces madhāhib, et *l'Ijtihād* ne peut être exercé qu'à l'intérieur de ces écoles(136). ».

4. Dans Mawāhib al-Jalīl, il est rapporté que al-Qarāfī a dit dans Sharḥ al-Maḥṣūl : « Imām al-Ḥaramayn dit : « Les érudits sont unanimes sur le fait que les ignorants ne sont pas autorisés à suivre les écoles des Compagnons du Prophète (qu'Allah les agrée tous), mais qu'ils doivent plutôt suivre les écoles de *fiqh* des imams ultérieurs qui ont examiné, étudié et classifié les questions juridiques. Cela est dû au fait que les Compagnons n'ont pas accordé une grande importance à la révision et à l'interprétation des questions de jurisprudence, contrairement aux imams qui les ont suivis et qui ont fait de grands efforts dans ce domaine. Al-Qarāfī ajoute : « J'ai remarqué que Sheikh Taqī al-Dīn Ibn al-Ṣalāḥ est d'avis que le taqlīd (le fait de suivre une école de *fiqh*) doit être limité aux écoles de ces quatre imams, car elles se sont largement répandues et sont reconnues(137)…».

(134) Ibn Rajab al-Hanbali (736-795 H). Majmu' Rasa'il al-Hafiz Ibn Rajab al-Hanbali, Al-Faruq al-Haditha lil-Tiba'a wa al-Nashr, vol. 2, pp. 626-627.

(135) Shihāb al-Din al-Nafrawi al-Azhari al-Māliki, Al-Fawakih al-Dawani 'ala Risalat Ibn Abī Zayd al-Qayrawani. Dar al-Fikr, sans édition spécifiée, 1415 H - 1995 EC, vol. 2, p. 356.

(136) Al-Zarkashi, Al-Bahr al-Muhit fi Usul al-Fiqh. Dar al-Kutub, première édition, 1414 H - 1994 EC, vol. 6, p. 209.

(137) Al-Hattab al-Ru'ayni al-Māliki. Mawahib al-Jalil fi Sharh Mukhtasar Khalil. Dar al-Fikr, troisième édition, 1412 H - 1992, vol. 1, p. 30.

5. Ibn Mufliḥ al-Ḥanbalī dit : « Dans al-Ifṣāḥ, il y a un consensus sur le fait de suivre l'un des quatre madhāhib ; car, la vérité émane de ces écoles(138). ».
6. Ibn Taymyah – qu'Allah ait pitié de lui ! -, dit : « Celui qui affirme qu'il ne suit aucun des quatre imams en particulier exprime une position louable, voire même la plus juste des deux positions. Cependant, s'il entend par là qu'il ne s'attache à aucune de ces écoles et qu'il les contredit toutes, il est très probablement dans l'erreur. En effet, la vérité s'incarne dans ces quatre écoles pour la plupart des questions du *fiqh*(139). ».

Le mécanisme de la *fatwa* basé sur le choix parmi les quatre écoles de *fiqh* :

Les imams des quatre écoles de *fiqh*, qui étaient des érudits diligents, ont consacré leur vaste savoir et leur énergie à atteindre les jugements divins. Leurs efforts ont conduit à des divergences dans les différents domaines du *fiqh*, ce qui a engendré des débats parmi les Usūli (spécialistes des fondements juridiques) concernant la correction des opinions des *mujtahid* (jurisconsultes indépendants). Certains ont soutenu que la vérité était unique et que ceux qui se trompaient étaient excusables après avoir épuisé toutes les possibilités. D'autres ont préconisé une méthode de choix entre les quatre écoles, en optant soit pour l'avis le plus correct, soit en préférant une école à une autre (Tarjiḥ), selon leurs propres critères de préférence.

La première tendance : tout mujtahid suit la voie de la vérité :

Les partisans de cette approche estiment que toutes les écoles de *fiqh* sont correctes et que le *mufti* a le droit de choisir parmi elles. Selon leur point de vue, toutes ces écoles sont justes, et si une personne non spécialiste suit l'une de ces écoles, il n'y a aucun inconvénient et ses actions sont valides. Cette flexibilité dans le choix est considérée comme une bénédiction et reflète la facilité accordée à la communauté musulmane en matière religieuse.

Parmi les partisans de cette approche figure l'imam al-Suyṭī. Dans son épître intitulée « Jazīl al-Mawāhib », il affirme : « Sachez que la divergence des écoles de *fiqh* dans cette religion est une grande bénédiction et une immense vertu... J'ai entendu certains ignorants dire : « Le Prophète a ap-

---

(138) Muḥammad Ibn Mufliḥ. Kitab al-Furu'. Mu'assasit al-Risalah - Dar al-Mu'ayyid, 1424 H - 2003, vol. 11, p. 103.

(139) Badr al-Din Al-Ba'li, Mukhtasar al-Fatawa al-Masriyyah li-Ibn Taymiyyah, Liban, Dar al-Kutub al-'Ilmyyah, 1999, p. 61.

porté une seule loi, alors d'où viennent les quatre écoles de *fiqh* ?! ». Il est également étrange de voir que certains préfèrent une école de *fiqh* au détriment d'une autre, ce qui peut conduire à la dévalorisation de celle-ci, à sa chute, à des querelles entre ignorants et à la création de divisions et de fanatismes, tandis que les érudits sont exempts de tout cela.(140). »

Les partisans de cette approche approuvent l'un de ces deux procédés :

Le premier procédé : Cette approche permet au *mufti* ainsi qu'au demandeur (mustaftī) de choisir librement n'importe quelle opinion parmi celles de quatre écoles, sans aucun inconvénient religieux.

Le deuxième procédé : Ce système implique la classification des demandeurs (mustaftī) en deux catégories distinctes : les gens de détermination (ahl al-'azīmah) et les gens de facilité (ahl al-rukhṣah). De même, les opinions des quatre imams sont également classées en deux catégories : celles qui sont plus strictes (tashdīd) et celles qui sont plus souples (takhfīf). Les gens de facilité sont autorisés à suivre les opinions les plus souples, tandis que les gens de détermination doivent se conformer aux opinions les plus strictes.

L'éminent imam al-Sha'rānī, dans son ouvrage « al-Mizān », a adopté cette approche en déclarant : « Dans l'ensemble de la charia, il y a des commandements et des interdictions ; chaque commandement ou interdiction est divisé par les érudits en deux catégories, à savoir la facilité et la rigueur(141).

La deuxième tendance : la vérité est unique et indivisible :

Cette tendance affirme que la vérité se trouve souvent dans ces écoles de *fiqh*, mais elle ne recommande pas de les choisir sans réflexion, car il peut y avoir des erreurs. Il revient donc au *mufti* de rechercher la vérité parmi ces enseignements et de les évaluer de manière critique.

Les partisans de cette approche suivent l'un de ces procédés :

Le premier procédé :

Cette méthode, qui repose sur le principe de prépondérance de la preuve, implique l'évaluation des preuves et la préférence accordée à celle consi-

---

(140) Al-Suyuti. Jazil al-Mawahib fi Ikhtilaf al-Madhahib. Liban : al-Maktab al-Islami lil-Taba'a wa al-Nashr, 1992, pp. 25-29.

(141) Al-Sha'rani, Abdul Wahhab. Kitab al-Mizan. Le Caire : Dar Al-Nashr 'Alam Al-Kutub, 1409 H - 1989 EC. Vol. 1, pp. 67-68.

dérée comme la plus solide, conformément aux principes fondamentaux du *fiqh*. Cette approche est largement reconnue et utilisée dans l'étude de la jurisprudence comparative.

Le deuxième procédé :

Cette approche se fonde sur la prépondérance de la pluralité, c'est-à-dire l'adoption de l'avis de la majorité des érudits sur chaque question. Cette méthode peut être privilégiée en premier lieu ou lorsqu'il est difficile de déterminer la prépondérance. Dr. Wahbah al-Zuḥaylī explique que dans certains cas, il peut accorder la prépondérance à un avis en fonction de ce qui lui semble juste, en particulier lorsque des *hadiths* faibles sont en jeu, ou lorsqu'il trouve dans une école de *fiqh* ce qui sert l'intérêt général ou prévient le mal ou les préjudices. S'il ne peut pas donner la prépondérance, il est préférable de suivre l'avis de la majorité ou de la plupart des érudits, car la pluralité sous-entend la prépondérance. Toutefois, il souligne que l'avis de la majorité doit être privilégié, sauf s'il n'est pas adapté aux conditions de la vie religieuse contemporaine comme dans les transactions contemporaines[142].

Le troisième procédé :

La troisième méthode consiste à privilégier une école de *fiqh* dans la plupart des cas, tout en permettant de déroger à cette préférence pour les questions critiques et complexes, en faisant référence à une autre école si nécessaire. Certains ont adopté cette approche lorsqu'ils rencontrent des difficultés, comme l'illustre l'Imam Sharaf al-Dīn al-Barazī al-Shāfi'ī qui a déjà débattu de la question de l'Iḥrām (sacralisation rituelle) d'une femme en période menstruelle. Dans sa réponse, il exprime avoir imploré Allah pour obtenir la réussite et l'orientation vers ce qui facilite les choses pour les gens, en se référant aux écoles des savants et des imams qu'Allah a établis comme des différences miséricordieuses pour la communauté. Il conclut qu'il estime que chaque imam peut être suivi et qu'on peut en suivre un dans une question et en suivre un autre dans une autre question. Selon lui, il n'est pas impératif pour une personne de suivre une seule école de *fiqh* dans toutes les questions[143]…

(142) Al-Zuhayli, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu (Le fiqh islamique et ses preuves), Dar al-Fikr, Syrie - Damas, vol. 1, p. 24.

(143) Ibn Al-Bārizī, Masā'il Tahdīl al-Ḥā'idh min al-Iḥrām. Beyrouth : Dar al-Bashā'ir al-Islāmiyyah lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', Première édition, 1421 H - 2000, pp. 34-35.

Méthode de choix parmi les autres écoles de fiqh :

L'élaboration des *fatwas* a connu une évolution graduelle au cours des siècles, conduisant à la finalisation et à la stabilisation des méthodologies au sein des écoles de *fiqh*. Cependant, cette évolution et cette maturation n'ont pas été suffisantes pour protéger la production des *fatwas* des défis majeurs rencontrés ces dernières décennies. Les progrès remarquables dans les domaines de l'industrie, de l'économie et de la technologie, ainsi que les changements politiques et sociaux qui en ont découlé, ont suscité de nombreuses questions et dilemmes juridiques liés à une réalité de plus en plus complexe. Les circonstances entourant les demandeurs de *fatwas* diffèrent considérablement de celles des siècles précédents. De plus, ces changements, notamment sur le plan politique, ont entraîné une grande fluidité dans les groupes et les idées, chacun adoptant des approches intellectuelles avec des objectifs et des intentions spécifiques. La *fatwa* est devenue l'un des outils les plus importants pour atteindre ces objectifs. Tous ces facteurs ont posé un véritable défi à la production des *fatwas*, mettant en garde contre le risque d'une éventuelle déviation de la voie correcte.

C'est pourquoi de nombreux ouvrages ont été consacrés à la question des *fatwas* dans toutes ses dimensions, dans le but de rectifier leur trajectoire, de les réglementer et de les rationaliser. L'objectif est de garantir la conformité aux principes de la charia, de promouvoir les intérêts de la communauté et de prévenir les conséquences néfastes qui pourraient en découler. Ces travaux visent à améliorer la qualité des *fatwas*, à les rendre plus adaptées aux défis contemporains et à répondre de manière adéquate aux questions complexes de notre époque.

Face à ces défis cruciaux, la méthode du « choix entre les écoles de *fiqh* » a gagné en importance en tant qu'approche privilégiée par de nombreuses institutions de *fatwa*. Elle est considérée comme un outil efficace pour traiter les questions juridiques qui ont émergé en raison de l'évolution rapide ces dernières décennies. Cette méthode permet de tirer parti des différentes perspectives offertes par les écoles de *fiqh* existantes, en sélectionnant l'avis le plus approprié pour chaque situation spécifique. Elle facilite ainsi la fourniture de *fatwas* pertinentes et actualisées, en accord avec les principes fondamentaux de la charia, tout en prenant en compte les réalités et les défis contemporains.

Il est important de noter que la méthode du choix entre les écoles de *fiqh* n'est pas une approche moderne ou contemporaine, mais plutôt une méthode juridique qui a été adoptée et approuvée par de nombreux juristes et savants au fil du temps. Comme l'a souligné al-Sha'rānī, des érudits renommés tels que Sheikh 'Abd al-'Azīz Al-Dirini, Sheikh Al-Islam Izz al-Dīn Ibn Jamā'ah Al-Maqdisī, Sheikh Shihāb Al-Dīn Al-Burulsi et Sheikh Ali Al-Nabtiti, qui était aveugle, ont émis des *fatwas* en se référant aux quatre écoles de *fiqh*. De même, Al-Suyṭī a rapporté que de nombreux savants utilisaient les quatre écoles de *fiqh* comme référence pour émettre des *fatwas*, en particulier pour les personnes ordinaires qui ne suivaient aucun *madhhab* et n'étaient pas familiarisées avec ses règles et ses textes. Cette approche a été adoptée pour faciliter la compréhension et l'application des règles juridiques par un public plus large et diversifié.

Il est pertinent de noter que même à l'intérieur des écoles de *fiqh* bien établies, il est acceptable de ne pas se limiter strictement à un seul *madhhab*. Un *mufti* peut être affilié à une école de *fiqh* donnée mais choisir de ne pas se référer uniquement à ses opinions dans certaines questions où il juge plus raisonnable de se baser sur l'avis d'une autre école. Par exemple, les hanafites tardifs ont autorisé le paiement de salaires pour l'enseignement du Coran, ce qui est en contradiction avec leur propre *madhhab* mais en accord avec l'école shaféite. De même, les hanafites ont permis l'annulation d'une vente en cas de tromperie flagrante, conformément à l'école Mālikite. Ces exemples démontrent que les juristes peuvent s'appuyer sur des opinions divergentes des autres écoles lorsqu'ils les jugent plus appropriées dans certaines circonstances.

Ainsi, l'industrie de *fatwas* s'appuie principalement sur l'héritage juridique existant. En élargissant la base des *madhhab* et en adoptant une approche de sélection entre les opinions des *mujtahid*, on favorise une grande flexibilité qui permet au *mufti* de fournir une *fatwa* adaptée en fonction des besoins de la réalité, des exigences et des pratiques courantes, tout en respectant les règles qui garantissent une *fatwa* conforme aux objectifs législatifs.

En réalité, la méthode de sélection entre les différentes écoles de *fiqh* implique de ne pas être attaché à une école spécifique, mais plutôt d'examiner les avis prépondérants des écoles de *fiqh* et de leurs *mujtahid* à travers les siècles. Ainsi, le *mufti* peut choisir les avis qui correspondent le mieux à la situation du demandeur et qui réalisent les objectifs de la charia, tout en respectant ses principes fondamentaux.

La procédure de la fatwa selon la méthode de choix entre les écoles de fiqh :

La méthode d'émission d'une *fatwa* basée sur le choix entre différentes écoles de *fiqh* diffère de celle utilisée pour émettre une *fatwa* conformément à une école de *fiqh* spécifique. Dans le premier cas, le processus de déduction d'un avis religieux adopté pour la *fatwa* diffère de celui suivi par celui qui se limite au suivi d'un *madhhab* particulier. Pour la méthode basée sur le choix entre les écoles, le *mufti* doit analyser attentivement la question posée, examiner les avis des différentes écoles et produire une *fatwa* adaptée à la situation, sans enfreindre les objectifs de la charia ni ses principes fondamentaux. Le *mufti* qui émet la *fatwa* doit prendre en compte le contexte temporel, spatial et les circonstances spécifiques afin de réaliser les finalités suprêmes de la religion. C'est ainsi que le *mufti* travaillant au sein d'une institution de *fatwa* devrait agir.

Dans ce contexte, le *mufti* doit tirer profit de l'ensemble du patrimoine juridique légué par les anciens *mujtahid*, et adapter cette richesse juridique au réel vécu selon ses exigences et ses impératifs. Et pour atteindre cet objectif, deux facteurs doivent être pris en compte :

1. ***Bien choisir les personnes qualifiées pour cette tâche au sein de l'institution de fatwa :***

Il faut bien choisir les personnes qualifiées au sein de l'organisation de *fatwa*. En effet, la *fatwa* reposant sur la méthode de choix entre les écoles de *fiqh* se fonde principalement sur le fait de passer en revue les preuves et les opinions de ces écoles pour en déduire les avis prépondérants qui correspondent le mieux à la réalisation de l'intérêt en vertu des quatre facteurs du changement de la *fatwa*, à savoir le temps, le lieu, les circonstances et les personnes.

2. ***Le respect des décisions des assemblées islamiques reconnues :***

En effet, la méthode de choix entre les écoles de *fiqh* repose souvent sur *l'Ijtihād* collectif qui est généralement mené par ces assemblées. Les assemblées islamiques les plus importantes sont l'Assemblée des recherches islamiques affiliée à Al-Azhar Al-Sharif, l'Assemblée islamique de jurisprudence affiliée à l'Organisation de la conférence islamique à Djeddah, et l'Assemblée isla-

mique de jurisprudence affiliée à la Ligue islamique mondiale à La Mecque. Ce respect doit être particulièrement pris en compte dans les affaires publiques surtout en matière de nouveautés et de nécessités communes.

Le processus de fatwa, fondé sur la méthode de choix entre les écoles de fiqh, doit respecter les étapes suivantes :

Première étape :

La question soumise à la *fatwa* doit être soigneusement examinée et étudiée en se référant aux sources approuvées par l'institution à laquelle le *mufti* est affilié. Si la réponse est trouvée, une *fatwa* est alors émise en conséquence. En revanche, si la réponse n'est pas trouvée, les décisions et les *fatwas* des assemblées approuvées sont examinées. Si l'une de ces assemblées a déjà tranché la question, une *fatwa* est émise en accord avec leur décision, à moins qu'il y ait des raisons valables de la contester, telles qu'un changement dans les pratiques courantes, l'émergence d'une nécessité ou d'un intérêt qui nécessite une réévaluation de la question, ou s'il y a une contradiction avec d'autres sources approuvées par l'institution de *fatwa*.

Deuxième étape :

Premièrement : L'instance supérieure de la *fatwa* joue un rôle important dans ce processus en recueillant les avis juridiques pertinents liés à la question soumise à la *fatwa*. Elle examine les sources approuvées des écoles de *fiqh* reconnues, ainsi que les opinions des juristes qui ont consacré des efforts d'*Ijtihād*. En rassemblant ces différentes opinions, elle met en évidence les points de divergence entre les jurisconsultes et éclaire ainsi la voie à suivre pour émettre une *fatwa* éclairée et bien fondée.

Dans cette étape, le *mufti* se base sur une variété de sources, telles que :

1. Les ouvrages approuvés des écoles de *fiqh*. Le *mufti* s'appuie sur eux pour en déduire les opinions des *mujtahid* portant sur la question faisant l'objet de la *fatwa*.
2. Les sources qui transmettent les opinions des *mujtahid* parmi les compagnons du Prophète et leurs disciples, tels que les livres d'Ibn Munzir (al-Awsat et al-Ishrāf), d'Ibn 'Abd al-Barr (al-Tamhīd et al-Istidhkār), d'Al-Marwūzī (Ikhtilāf al-Fuqahāh'), d'Al-Ṭabarī et d'Ibn Hubayrah (Ikhtilāf Al-A'immah Al-'Ulamā').

Deuxièmement : Le niveau supérieur de l'instance de la *fatwa* procède à un examen approfondi des preuves présentées par les jurisconsultes, de leurs méthodes d'interprétation et des points forts et faibles de ces preuves. Cette analyse vise à déterminer l'opinion qui se rapproche le plus de la vérité en se basant sur une variété de sources, notamment les livres de *fiqh* qui discutent en détail des preuves et des débats juridiques. Parmi ces sources figurent des ouvrages tels que « Al-Tajrīd », « Badā'i' al-ṣanā'i' » et « Al-Mabsūṭ » pour les Hanafites, « Sharḥ al-Talqīn », « Al-Bayān », « Al-Taḥṣīl » et « Al-Dhakhīrah » pour les Mālikites, « Al-ḥāwī Al-Kabīr » et « Nihāyt Al-Maṭlab » pour les Shaféites, « Al-Mughnī » et « Sharḥ Al-Zarkashī » pour les Ḥanbalites, ainsi que « Al-Muḥallà » d'Ibn Ḥazm, les livres d'Ibn al-Mundhir et Ibn 'Abd al-Barr, « Mukhtaṣar Ikhtilāf Al-'Ulamā » d'al-Ṭaḥāwī, et d'autres sources similaires. Ces sources permettent au niveau supérieur de la *fatwa* de clarifier les preuves et les méthodes d'interprétation des jurisconsultes, ainsi que les points faibles de ces preuves et discussions, ce qui facilite la préférence entre les opinions des *mujtahid*.

En troisième lieu, lors de cette étape de la *fatwa*, le responsable du niveau supérieur examine attentivement les preuves de chaque opinion ou orientation juridique, les compare en termes de solidité et les évalue soigneusement afin de déterminer celle qui se rapproche le plus de la vérité. Le niveau supérieur tient compte de la force des preuves ainsi que des facteurs influents dans la *fatwa* (à savoir les quatre facteurs du changement de la *fatwa*), car ces facteurs sont les principaux moteurs de l'élargissement de la base des choix juridiques.

Troisième étape : L'étape de l'émission et de la documentation de la fatwa :

Cette étape requiert que le niveau supérieur prenne en considération les éléments suivants

1. Lorsque le choix entre les opinions des jurisconsultes n'est pas accordé au demandeur, il est préférable de ne pas mentionner les divergences d'opinions dans la question posée.
2. Si la question permet au demandeur d'avoir un choix, il est important de présenter de manière concise et précise les différentes opinions et les preuves associées à chaque avis.

3. Lorsque la *fatwa* est le résultat d'une recherche approfondie, le niveau supérieur examine, discute et analyse les différentes opinions et les preuves de chaque avis.
4. Le niveau supérieur doit conseiller au demandeur d'éviter les divergences d'opinions et de faire preuve de prudence dans la religion lorsque la question permet un choix.
5. Le niveau supérieur de la *fatwa* doit documenter chaque opinion en citant clairement les sources fiables qui soutiennent cette opinion.
6. Si l'opinion prédominante va à l'encontre de ce qui est généralement accepté par les érudits, le niveau supérieur de la *fatwa* explique les raisons du choix pour rassurer le demandeur et toutes les personnes concernées.
7. Dans les cas de nécessité et d'intérêt général, le niveau supérieur de la *fatwa* identifie les justifications qui permettent de prendre une décision.

Les références de la fatwa

Pour assurer une expertise dans le domaine de la *fatwa* et ses sciences, il est essentiel de se référer aux ouvrages de *fiqh* et de *fatwa* des différentes écoles de *fiqh*. Il est important de se familiariser avec ces ouvrages et de développer des compétences spécifiques en matière de *fatwa* en étudiant les méthodologies utilisées par les imams. Cette connaissance approfondie des ouvrages de *fiqh* et des sources de la *fatwa* de chaque école de *fiqh*, ainsi que la compréhension de leurs méthodes de classification et de catégorisation, facilitent grandement la recherche et permettent d'obtenir des résultats plus rapidement. L'importance accordée à ces ressources contribue à une pratique de la *fatwa* plus informée et compétente.

Les compilations de *fatwas* jouent un rôle fondamental dans la formation juridique, offrant un terrain propice à l'exploration des diverses branches du droit et des nouvelles problématiques qui peuvent être liées à ces branches. Elles permettent également de mieux appréhender les méthodologies pratiques utilisées dans l'émission des *fatwas*, ainsi que l'utilisation des textes des ouvrages de jurisprudence pour trouver des réponses et des solutions aux différentes questions, à l'instar des pratiques des érudits antérieurs. De cette manière, elles favorisent la compréhension des similitudes entre les différents domaines juridiques et atténuent les différences qui peuvent exister.

Pour parvenir à ces objectifs, il est essentiel de se plonger dans l'étude approfondie de ces ouvrages qui regorgent de connaissances en matière de *fiqh* et de *fatwa*. En acquérant une connaissance approfondie de ces textes et en développant les compétences nécessaires pour les appliquer, on peut progresser de manière significative. Cette démarche de formation permet d'assimiler efficacement les principes et les méthodes liés à la *fatwa*.

Pour de nombreux chercheurs, il peut être initialement difficile d'explorer ces ouvrages, en particulier lorsqu'il s'agit de recherches comparatives. Afin de faciliter l'acquisition de compétences permettant d'accélérer l'identification des questions dans les ouvrages de jurisprudence et de *fatwa*, il est essentiel de s'entraîner et de se familiariser avec les principes fondamentaux de chaque école de *fiqh*, ainsi qu'avec les méthodes de classification et de catégorisation qu'elles utilisent. En se familiarisant avec ces éléments, on peut développer la capacité à naviguer plus aisément à travers ces ouvrages et à repérer les informations pertinentes pour la recherche.

La compréhension générale des sujets du *fiqh*, ainsi que des écoles de *fiqh* spécifiques, est extrêmement utile pour les *muftis* et les chercheurs travaillant dans ce domaine. Cela leur permet de rapidement repérer les branches de la jurisprudence présentes dans différents ouvrages et chapitres, et d'organiser leurs idées et leurs compréhensions pour les utiliser dans les *fatwas* et l'enseignement. Cette approche offre également aux étudiants spécialisés dans une école de *fiqh* donnée la possibilité de se référer facilement aux autres écoles de *fiqh* pour leurs recherches et leurs révisions, s'ils souhaitent comparer leur propre école à d'autres.

De plus, cette approche est extrêmement utile pour les non-spécialistes qui souhaitent s'initier à la jurisprudence islamique. Elle leur fournit une vue d'ensemble de sa nature, afin qu'ils ne se perdent pas, et facilite l'adoption d'une structure juridique appropriée pour les institutions concernées. Il n'est pas nécessaire de détailler les sources de chaque école de *fiqh* et leurs méthodes de classification et de catégorisation. Les lecteurs intéressés sont invités à consulter l'ouvrage « al-Ma'lamah al-Miṣryyah Lil'ulūm *al-Iftā*'yyah » de Dar *al-Iftā* d'Égypte (première édition, premier volume, p. 185-205). Nous nous contenterons de mentionner la méthode de classification des thèmes selon les jurisconsultes contemporains.

La classification des thèmes de fiqh selon les jurisconsultes contemporains :

Le *fiqh* traditionnel a maintenu une approche constante et rigide, en se conformant strictement à une école de *fiqh*, pendant les périodes de taqlīd (suivisme). Cette méthode s'appuyait sur des textes abrégés qui servaient de point de départ pour les explications, les annotations et les commentaires. L'accent était principalement mis sur la préservation et la transmission des connaissances aux générations futures, plutôt que sur le développement et la réorganisation du *fiqh*. Les érudits se concentraient donc sur ces textes abrégés et leur interprétation pour les nouvelles générations.

Cependant, avec l'avènement de la nouvelle ère de la renaissance, certains érudits et réformateurs ont préconisé un retour aux ouvrages complets de *fiqh* de chaque école, ainsi qu'une simplification de la présentation du *fiqh*. Il était également nécessaire de réorganiser et de coordonner le *fiqh* afin de le rendre plus adapté aux temps modernes. Ceci était d'autant plus important étant donné que certains pays musulmans ont adopté des lois occidentales, notamment le droit français, arguant que les ouvrages de *fiqh* ne sont pas aussi bien structurés que les lois séculaires, ce qui rend difficile la référence pour les juristes.

Certains érudits religieux, animés d'un zèle religieux, ont souligné l'importance de revitaliser le *fiqh*, de dépasser les divisions sectaires, de réorganiser la classification des anciens ouvrages et de tirer profit de l'héritage juridique dans son ensemble. Ainsi, il est considéré comme bénéfique d'adopter le *fiqh* dans son ensemble, sans se limiter à une seule école de *fiqh*, afin de faciliter les choses pour les gens, conformément au verset coranique qui déclare : « Allah veut la facilité pour vous, Il ne veut pas la difficulté. » (Coran, al-Baqarah, 185).

Afin de procéder à la réécriture et à l'organisation de la jurisprudence islamique de manière à la rendre conforme à la vie contemporaine et à ne pas être en retard par rapport à celle-ci, les érudits ont adopté différentes approches que nous expliciterons ci-dessous :

La codification de la jurisprudence islamique :

Les premières tentatives de codification de la jurisprudence islamique remontent à l'époque de l'Empire ottoman. À cette époque, il était devenu évident que la référence aux ouvrages traditionnels de *fiqh* pour obtenir des jugements juridiques était difficile en raison de la complexité de leur style, de la multitude d'avis et de narrations, ainsi que de la difficulté à donner la préférence à des opinions spécifiques. C'est ainsi qu'une commission composée de grands jurisconsultes, présidée par Aḥmad Djawdat Pacha, président du tribunal des affaires judiciaires, fut créée dans le but d'établir un recueil de jugements légaux relatifs aux transactions.

Les travaux de la commission commencèrent en 1869 et furent achevés en 1876. Le résultat de ce projet fut publié sous le titre de «Code des jugements judiciaires», qui s'inspirait de l'école de *fiqh* de l'Imam Abū Ḥanīfah, l'école officielle de l'État. Une fois publié, ce Code fut appliqué en Turquie ainsi que dans les pays sous domination ottomane à l'époque. Cependant, il est important de noter que l'Égypte n'était pas sous la domination ottomane à ce moment-là, car elle avait obtenu son indépendance deux ans avant la publication de ce code.

Contenu de la revue de « Code des jugements judiciaires » :

Cette revue contenait (1851) articles répartis en seize chapitres, à savoir :

1. Ventes.
2. Locations.
3. Garantie.
4. Transfert de créances.
5. Hypothèques.
6. Dépôts.
7. Dons.
8. Spoliation et destruction.
9. Interdiction, contrainte et droit de préemption.
10. Sociétés.
11. Procuration.
12. Conciliation.
13. Aveu.
14. Actions en justice.
15. Preuves et serments.
16. La justice.

La théorisation du fiqh *:*

Une manifestation du renouveau juridique à l'époque moderne a été l'émergence d'un terme nouveau dans le domaine scientifique, connu sous le nom de « théorisation du *fiqh* ». Selon le grand juriste Dr. 'Abd al-Razzāq al-Sanhūry : « Les sources anciennes du *fiqh* ne comportent pas de théorie générale du contrat, mais elles examinent les contrats individuels de manière distincte. Ainsi, le chercheur doit déduire une théorie générale en se basant sur les différentes règles de ces contrats et en se concentrant sur les règles communes qui peuvent s'appliquer à la plupart d'entre eux(144). ».

Les érudits contemporains en matière de jurisprudence ont découvert que cette nouvelle méthode consiste à inclure de manière exhaustive les catégories, les parties, les raisons, les conditions, les piliers et les divisions d'un sujet dans une séquence logique, établissant ainsi des liens entre chaque partie et une relation juridique spécifique. Ils se sont donc lancés dans l'étude de la jurisprudence afin d'extraire ces théories, générant ainsi de nombreuses théories telles que la théorie du contrat, de la propriété, du droit, de l'aptitude, de la garantie, de la coutume, et bien d'autres encore. De nombreux auteurs se sont investis dans ce domaine, dont Dr Mustafa al-Zarqa, auteur de l'ouvrage « Introduction Générale à la Jurisprudence » (al-madkhal al-*fiqh*ī al-'Ām), où il expose les théories de la propriété, des contrats, des garanties, de l'aptitude et de la tutelle. Dans ce livre, il affirme : « Nous cherchons à faire des théories juridiques fondamentales les fondements et les concepts majeurs, chacune d'entre elles formant un système objectif de droits dans la jurisprudence islamique, tout comme l'existence des systèmes nerveux dans les parties du corps humain(145). ».

Après la publication de ce livre, certains juristes ont exprimé l'opinion selon laquelle la jurisprudence islamique accusait un retard de plusieurs siècles par rapport à la jurisprudence moderne en termes de structuration, de classification et de mise en relation de ses différentes branches avec ses fondements. Ainsi, l'auteur s'est fixé comme objectif de rapprocher la jurisprudence islamique de la jurisprudence moderne en transmettant cette discipline à travers les siècles en un seul bond. Grâce à cet ouvrage, la jurisprudence islamique est devenue accessible à tous les chercheurs d'un seul coup, depuis l'époque Abbasside jusqu'à notre époque moderne, constituant ainsi une avancée puissante.

---

(144) Sanhuri, Abdul Razzak Ahmad, 1895-1971, Masadir al-Haqq fi al-Fiqh al-Islami, Ma'had al-Dirasat al-Arabiyya al-A'aliyya, vol. 1, p. 32, 1954.

(145) Al-Zarqa, Mustafa Ahmad. al-Madkhal al-Fiqhi al-'Aam. Dar al-Qalam, 1425 H - 2004, vol. 1, p. 329.

Par la suite, de nombreux ouvrages ont été publiés, abordant différentes théories de *fiqh*. Parmi ceux-ci figurent « La propriété et la théorie du contrat » de Sheikh Muḥammad Abū Zahrah, « La théorie des droits » et « La théorie du contrat » tous deux écrits par Dr. Muḥammad Salam Madkūr, « Les théories juridiques » de Sheikh Yūsūf al-Marṣifī, « La théorie de la garantie » de Dr. Muḥammad Fawzī Fayḍ Allah, ainsi que d'autres travaux.

Classification des thèmes juridiques selon l'ordre alphabétique :

Une manifestation de la modernisation juridique contemporaine s'est traduite par la création d'encyclopédies juridiques classées par ordre alphabétique. L'objectif était de faciliter l'accès aux sujets juridiques et de gagner du temps pour les chercheurs en leur permettant de trouver rapidement les informations recherchées. Ces encyclopédies ont été initiées en réponse à l'appel lancé lors de la Semaine de la Jurisprudence Islamique à Paris en 1951, où des juristes du monde islamique se sont réunis. Parmi les recommandations, il y avait la création d'une encyclopédie présentant les informations juridiques islamiques selon des méthodes modernes et une classification lexicographique. En 1956, des efforts officiels ont été entrepris pour concrétiser cette décision historique par le biais d'un comité affilié à la faculté de charia de l'Université de Damas, créé par décret républicain. Cependant, le progrès de ce comité a été lent. Lorsque l'unité entre l'Egypte et la Syrie a été établie, il a été décidé que les érudits égyptiens participeraient à l'élaboration de l'encyclopédie, qui a été nommée « Encyclopédie Jamāl 'Abd al-Nasser pour la jurisprudence islamique ». Après la dissolution de l'unité entre l'Egypte et la Syrie, l'Egypte a continué à publier l'encyclopédie sous la supervision du Conseil Suprême des Affaires Islamiques. La commission a été créée en 1961. Dans cette encyclopédie, les opinions juridiques des huit écoles de *fiqh* (hanafite, malékite, Shaféite, Ḥanbalite, dhahirite, zaydite, imamite et ibadite) sont présentées de manière claire et simple, sans préférence pour une école de *fiqh* en particulier. Le travail sur cette encyclopédie a continué depuis lors, avec des interruptions et des arrêts, et à ce jour, 46 volumes ont été publiés.

Autre exemple : L'Encyclopédie koweïtienne de *Fiqh* est une contribution notable du Koweït à la publication d'une encyclopédie juridique classée par ordre alphabétique. Le ministère des Affaires Religieuses et Islamiques a créé

une administration chargée de superviser le travail de cette encyclopédie. La commission chargée du projet a commencé son travail en 1386 de l'hégire (1967) et a travaillé pendant cinq ans. Le projet a ensuite été interrompu pendant un certain temps avant d'être relancé en 1975, et le premier numéro a été publié en 1400 de l'hégire (1981). Le travail s'est poursuivi jusqu'à l'achèvement et la publication de l'encyclopédie en 45 volumes.

Classification des lexiques de Fiqh :

En complément des initiatives précédentes visant à promouvoir la jurisprudence islamique, certains chercheurs ont simplifié la recherche dans les ouvrages volumineux de jurisprudence en créant des index et des lexiques de leurs questions de *fiqh*. Parmi ces travaux, on peut citer :

- Index de Ḥāshiyat d'Ibn 'Abdīn réalisé par le professeur Aḥmad Mahdī Khiḍr.
- Lexique du *fiqh* Ḥanbalite, qui est un index alphabétique du livre al-Mughnī d'Ibn Qudāmah, publié par le ministère des *Waqfs* du Koweït.
- L'Index alphabétique du livre Al-Mughnī d'Ibn Qudāmah, réalisé par le professeur Muḥammad Sulaymān Al-Ashqar.
- Lexique du *fiqh* d'Ibn Ḥazm, qui est un index alphabétique du livre Al-Muḥallà, publié par la Faculté de charia de Damas.

Les programmes et les encyclopédies électroniques :

Les progrès technologiques récents ont permis le développement de programmes électroniques dans le domaine des sciences islamiques, y compris la jurisprudence islamique, afin de faciliter l'accès aux ressources pour les chercheurs. Parmi ces programmes, certains se démarquent, tels que :

Le programme de l'Encyclopédie koweïtienne : Une fois la version imprimée de l'Encyclopédie koweïtienne publiée, une version électronique a été développée et mise à jour. Cette version permet aux chercheurs de rechercher facilement les textes et les sources contenus dans l'encyclopédie, que ce soit par texte, par aspect juridique ou par thème. Elle offre des fonctionnalités de recherche avancées, permettant aux utilisateurs d'accéder rapidement aux informations pertinentes et de naviguer efficacement dans l'encyclopédie. Ainsi, cette version électronique est une ressource précieuse mise à la disposition des chercheurs pour faciliter leurs études et leurs recherches en jurisprudence islamique.

Le programme « Jāmi' al-*Fiqh* al-Islāmī » : en collaboration avec le ministère des Affaires religieuses et islamiques du Koweït, la société Ḥarf a créé ce grand programme encyclopédique qui est une ressource inestimable pour tout étudiant en sciences islamiques et chercheur en jurisprudence musulmane. Cette encyclopédie juridique est l'une des plus vastes en raison de ses sources, références et nombreuses et diverses fonctionnalités essentielles pour tout étudiant en jurisprudence islamique.

Le contenu du programme :

Le programme comprend un vaste contenu comprenant environ 347 000 pages réparties en 553 volumes. Il rassemble les textes les plus importants de l'héritage juridique islamique, représentant 107 sources majeures. De plus, il intègre la dernière édition de l'Encyclopédie Koweïtienne, une œuvre juridique contemporaine de grande envergure, avec 39 volumes totalisant environ 13 000 pages. Également inclus sont 1054 recherches juridiques majeures, qui occupent environ 27 227 pages. Le programme offre une base de données juridique complète, contenant plus de 27 000 sujets couvrant tous les aspects du droit. Les utilisateurs peuvent trouver des informations spécifiques sur un sujet en le sélectionnant dans la base de données. De plus, le programme propose des explications détaillées de 3656 termes juridiques fondamentaux et contemporains, liés à leurs références dans les sources du programme. Enfin, il offre six index variés, extraits des éléments juridiques des textes du programme, tels que les versets du Coran, les *hadiths*, les narrations, les poèmes, les figures islamiques influentes et les ouvrages, permettant une recherche approfondie et une navigation aisée dans le contenu.

Services du programme :

- Les techniques de recherche comprennent :
- La recherche de mots ou de phrases spécifiques dans le texte.
- La recherche thématique à travers le référentiel thématique juridique complet.
- La recherche juridique en utilisant les index extraits des textes du programme.
- La recherche avec les termes spécifiques de la langue de la jurisprudence islamique.

La recherche multiple qui permet de combiner les différentes méthodes de recherche précédentes ou d'en sélectionner certaines pour une recherche intégrée.

La possibilité d'appliquer des analyses statistiques sur les références, en utilisant des éléments d'analyse juridique. Cette fonctionnalité est particulièrement utile pour les étudiants en droit comparé et dans d'autres domaines, car elle permet d'obtenir des informations quantitatives et des tendances sur les références juridiques, facilitant ainsi la recherche et l'étude approfondie.

Un glossaire intégré qui explique les termes juridiques complexes présents dans les textes du programme. Ce glossaire est constitué de livres de glossaires juridiques et fournit des définitions et des explications claires des termes difficiles, facilitant ainsi la compréhension et l'interprétation des textes juridiques.

Une liste de références soigneusement classées par ordre alphabétique, qui permet aux utilisateurs de rechercher et de naviguer dans les références en fonction de leurs besoins. De plus, il est possible de classer les références chronologiquement, offrant ainsi une perspective historique et une compréhension de l'évolution des sources juridiques au fil du temps.

Ces fonctionnalités supplémentaires enrichissent l'expérience de recherche et permettent aux utilisateurs d'explorer et d'analyser les données juridiques de manière approfondie, tout en bénéficiant d'un soutien linguistique et d'une organisation structurée des références.

Il existe plusieurs programmes généraux dans le domaine des sciences islamiques, y compris la jurisprudence islamique. Parmi eux, on trouve le programme de la bibliothèque complète al-Maktabah al-Shāmilah, ainsi que d'autres programmes spécifiques à des domaines particuliers de la jurisprudence, tels que le programme Al-Qassām qui se concentre sur la division des successions. Ces programmes fournissent des ressources et des outils essentiels pour les chercheurs et les *muftis*.

La jurisprudence islamique est la principale source utilisée pour émettre des *fatwas* et constitue une richesse législative considérable. Son héritage juridique ancien est d'une importance inestimable en termes de quantité et de qualité. Cependant, il est également essentiel de tenir compte de la production juridique contemporaine, qui aborde les problèmes et les besoins de notre époque. Les *muftis* doivent être informés de ces dévelop-

pements récents et les exploiter de manière efficace afin de répondre aux besoins actuels de la société.

Ainsi, la combinaison de l'héritage juridique ancien et de la production juridique contemporaine forme les fondements sur lesquels reposent les *muftis* lors de l'émission de *fatwas*. Ils tirent leur autorité de la jurisprudence islamique classique tout en tenant compte des réalités et des défis actuels pour fournir des réponses éclairées et adaptées aux questions contemporaines.

La divergence jurisprudentielle et ses critères considérables

La diversité est une loi universelle et une caractéristique inhérente à la nature humaine. Elle représente une variété et non une opposition, une complémentarité plutôt qu'une rivalité. La diversité prévaut dans tous les domaines : celui des individus, celui des choses, celui des idées et des opinions. La sagesse divine a voulu que les êtres humains soient dotés de différentes idéologies, tout comme ils sont différents par leur langue, leur race, leur apparence physique, leur couleur de peau, etc. Si le Créateur avait créé tous les humains selon un modèle stéréotypé, l'Existence aurait été insignifiante, comme le souligne clairement ce verset coranique : « Et si ton Seigneur l'avait voulu, Il n'aurait fait des hommes qu'une seule communauté. Or, ils ne cessent de se dresser les uns contre les autres. » (Coran, Hud, 118)

La divergence : définition et sagesse :

En langue arabe, la divergence se réfère généralement à un désaccord. Du point de vue des jurisconsultes, la divergence représente l'opposition des points de vue des *Mujtahid* dans le but d'atteindre un jugement religieux correct. Il convient de noter que les termes « divergence » et « différence » sont utilisés de manière interchangeable sur le plan terminologique, comme le démontre l'usage de ces deux termes par de nombreux linguistes, érudits des fondements du *Fiqh* et jurisconsultes.

Les Compagnons, les grands hommes de la communauté musulmane, ont divergé sur des questions religieuses secondaires. Par la suite, les successeurs pieux, les érudits et les jurisconsultes, en particulier les fondateurs

des quatre écoles juridiques les plus connues, ont suivi leur exemple. La nature conjecturale de certaines questions religieuses a engendré cette divergence d'opinions qui résulte des efforts individuels d'interprétation. Ces louables efforts, entrepris par chacun dans le but de clarifier la Volonté divine, offrent de multiples choix facilitant la vie des gens.

Il est rapporté que l'imam Aḥmad a conseillé à un homme ayant rédigé un ouvrage intitulé « Le livre de la divergence » de modifier le titre pour devenir « Le livre de la facilité religieuse ». Dans ce contexte, l'imam al-Suyṭī affirme : « Je suis conscient que la divergence d'avis entre les écoles de *Fiqh* est une grande vertu et une louable qualité. Les érudits éclairés discernent une sagesse toujours inaccessible aux ignorants. ». Un jour, j'ai entendu un homme moins avisé dire : « La religion révélée à Muḥammad est unique ; pourquoi alors existent-il quatre écoles de pensée religieuse ?! ».

La divergence considérable et ses conditions:

La divergence admissible est celle qui repose sur des preuves évidentes. À cet égard, les érudits ont établi des conditions à remplir pour que la divergence soit prise en considération :

1. La divergence d'opinions basée sur des preuves dont la force argumentative est contestée est acceptée tant qu'elle ne contredit pas un texte religieux formel et catégorique, un consensus ou une analogie évidente. Ainsi, une divergence fondée, par exemple, sur des preuves tirées d'un *hadith* peu connu peut être considérée recevable.
2. L'avis divergent doit émaner d'un savant compétent dans le domaine afin de garantir la forte probabilité de la conformité de son opinion à l'esprit de la religion.
3. Il convient de ne pas tenir compte de l'avis d'un seul *Mujtahid* qui va à l'encontre de la majorité des avis d'autres *Mujtahid* dans un cas particulier. Par conséquent, l'avis isolé est rejeté, car l'avis majoritaire est moins susceptible de conduire à l'erreur, comme l'a indiqué le Prophète.
4. La divergence ne doit pas engendrer une nouvelle divergence afin d'éviter de tourner en rond et de s'enliser dans des controverses sans fin.

La divergence : règles importantes à observer :

Lorsqu'il s'agit d'avis divergents, certains principes doivent être pris en considération :

1. Il ne faut pas rejeter un avis considérable portant sur une question controversée, conformément à la règle juridique selon laquelle « On ne récuse pas un avis religieux portant sur une question controversée ; mais on récuse plutôt l'avis divergent portant sur une question unanimement reconnue. ». Contester les avis divergents ne fait qu'ajouter des difficultés à la vie des individus et restreindre les choix possibles. Afin d'éviter les divisions au sein de la communauté musulmane, il est interdit à un musulman de critiquer son coreligionnaire pour avoir adopté un avis contraire sur une question d'ordre secondaire. Ainsi, les musulmans doivent adopter et mettre en pratique les questions unanimement reconnues, sans s'égarer dans les méandres des questions secondaires.

2. Il est recommandé de s'éloigner autant que possible des questions controversées par mesure de précaution. Les jurisconsultes et les savants spécialisés en fondements du *Fiqh* sont presque unanimes sur cette recommandation. Par exemple, on peut adopter l'avis qui considère souhaitable de se gargariser et de renifler pendant les ablutions, afin d'éviter l'avis strict des Ḥanbalites qui les considèrent comme obligatoires.

3. Le croyant, afin d'éviter de tomber dans l'interdit, peut adopter l'avis autorisant. Le *mufti* ou le jurisconsulte doit prendre en compte ce principe de facilité religieuse pour éviter toute contrainte aux musulmans dans leur pratique religieuse et rendre leur vie plus facile et flexible. Il ne faut pas fermer la porte devant le croyant éprouvé tant qu'il existe un avis religieux lui offrant une solution considérable sur le plan religieux. Faire preuve d'intransigeance dans les *fatwas* peut exposer le croyant éprouvé au risque de tomber dans l'interdit. À cet égard, il convient de souligner que le croyant non spécialiste ne doit pas adopter de manière restrictive l'avis d'un seul imam dans toutes les questions religieuses. Les musulmans, depuis l'époque des compagnons jusqu'à la création des écoles de jurisprudence, consultaient des savants de différentes orientations religieuses sans être confrontés à aucun reproche. D'ail-

leurs, certains savants estiment qu'il est religieusement autorisé, en cas d'épreuve, d'abandonner l'avis d'une école juridique pour mettre en pratique celui d'une autre école, à condition de respecter ces trois conditions :

- Il est réprouvé de rassembler les avis de différentes écoles pour former une collection de dispenses religieuses qui contredisent l'avis unanime des savants. Par exemple, le mariage sans dot, tuteur ou témoins n'est pas considéré comme valide selon tous les savants musulmans.
- L'avis adopté doit émaner d'un savant réputé et digne de confiance.
- Il ne faut pas utiliser les dispenses religieuses adoptées par les écoles de jurisprudence sans raison valable.

Il est possible de résoudre la divergence d'avis par un décret émis par l'autorité dirigeante. Il a été établi que le décret de l'imam, du gouverneur ou de son représentant peut trancher une question controversée. La résolution de la divergence dans de tels cas est justifiée par la réalisation d'un intérêt général, la préservation de l'unité des musulmans ou l'élimination d'un préjudice évident. Dans ces situations, l'avis adopté par l'imam ou le gouverneur est contraignant, conformément à l'ordre divin d'obéir à l'autorité en place. Par exemple, si le chef au pouvoir reconnaît la validité d'un contrat de mariage sujet à divergence, le contrat de mariage devient donc valide et incontestable. Ainsi, parmi les multiples responsabilités du chef au pouvoir ou de l'imam, figure celle de mettre fin aux disputes et aux dissensions, même dans le domaine religieux.

La divergence : règles de bienséance :

La divergence ne devrait pas être recherchée pour elle-même. Tous les *mujtahid*, en déployant leurs efforts de recherche et d'interprétation, doivent chercher la vérité et rien d'autre que la vérité, en évitant toute divergence insignifiante. Afin d'éviter de tomber dans l'erreur, il est primordial, avant d'aborder une question donnée, de connaître tous ses détails les plus infimes. Si par hasard un *mujtahid* se trompe, il doit alors revenir sur son avis, suivant ainsi l'exemple des compagnons eux-mêmes (Qu'Allah les agrée). De plus, le *mujtahid* doit être conscient que sa propre thèse, qu'il pense être la vérité, n'est pas à l'abri de l'erreur, tandis que le point de vue de l'autre, qu'il considère comme incorrect, pourrait s'avérer être la vérité. À cet égard, l'Imam al-Shaféi dit : « Jamais de ma vie je n'ai souhaité que la bonne solution échappe à mon interlocuteur dans quelque question que ce soit. ».

Donc, le *mujtahid* doit être animé d'une intention sincère de rechercher la vérité et d'apporter la clarté sur la volonté divine aux gens, sans chercher la vanité des éloges et de la renommée. Il doit avoir confiance en la sincérité des autres *mujtahid* et en leur noble intention de chercher la vérité. Lors des discussions, il doit choisir ses mots avec soin afin de ne pas blesser les sentiments des autres *mujtahid* et d'éviter toute dispute entre les parties délibérantes. Nos pieux prédécesseurs abordaient les questions religieuses dans un climat empreint d'affection, de respect et de fraternité.

Le *mujtahid* doit faire preuve d'indulgence d'esprit lorsqu'il discute avec ses homologues. Nos imams et leurs disciples étaient respectueux des règles de bienséance du dialogue et conscients que la divergence d'avis n'altérait pas leurs liens d'amitié. Dans leurs discussions, ils cherchaient uniquement la vérité, où qu'elle se trouve. Il est également important de respecter les règles morales de l'Islam en matière de discussion, en veillant à ce que les expressions utilisées ne soient pas choquantes ou ne portent pas atteinte à la réputation d'autrui. A cet effet, Allah, le Très-Haut, dit : « Dis à Mes serviteurs d'employer dans leurs propos des mots aimables, de peur que Satan ne sème entre eux la discorde, car Satan est l'ennemi mortel de l'homme. » (Coran, al-Isra', 53).

Le *mujtahid* doit être capable d'accepter, sans rancune, la vérité proclamée par quiconque. A cet effet, Allah dit : « Non ! Par ton Seigneur ! Ces gens ne seront de vrais croyants que lorsqu'ils t'auront pris pour juge de leurs différends et auront accepté tes sentences sans ressentiment, en s'y soumettant entièrement. » (Coran, an-Nissa', 65). Donc, il est essentiel d'avoir confiance en l'avis du *mujtahid* en tant qu'expert dans son domaine.

Quelques livres de fatwa:

Dans les prochaines lignes, nous allons présenter quelques livres de *fatwa*, en nous limitant à deux ouvrages parmi les livres de *fatwa* approuvés par chacune des quatre écoles de *fiqh*. Ce chapitre se consacre à la présentation d'un ouvrage ainsi que de son auteur et de sa méthodologie, tout en fournissant un exemple pour guider ceux qui ne l'ont pas encore utilisé, afin de leur permettre de comprendre son style et sa manière de traiter les questions posées et d'y répondre. Al-Mukhtār (l'élu) parmi les *fatwas* hanéfites :

Parmi les ouvrages de *fatwa* dans l'école de *fiqh* hanafite, deux ouvrages majeurs se distinguent. Le premier est un ouvrage collectif intitulé « al-Fatāwà al-Hindyyah », tandis que le deuxième est un ouvrage individuel qui présente

les fondements de l'école de *fiqh* pour les *fatwas* chez les savants postérieurs. Dans cette section, nous présenterons ces deux ouvrages de *fatwa*, fournirons une brève biographie de leurs auteurs respectifs et expliquerons leur méthodologie de *fatwa*. Cela permettra aux lecteurs de mieux comprendre le contenu et l'approche de ces ouvrages. En voici les détails :

Al-Fatāwà al-Hindyyah :

Ce livre est une compilation de jugements de *fiqh* de l'école hanafite, rédigée par un groupe de savants indiens sous la direction de Sheikh Nizām al-Dīn al-Balkhī, sur demande du sultan indien Abī Al-Muẓaffar Muḥyy al-Dīn Muḥammad. Son objectif était de rendre les narrations authentiques de l'école Hanafite, ainsi que les opinions prédominantes de cette école et les règles juridiques qui y sont appliquées, plus accessibles au public. Les auteurs ont veillé à respecter les formulations des livres qu'ils ont cités et ont attribué chaque jugement à sa source d'origine. La plupart des jugements reposent sur des preuves textuelles. Le livre aborde également les chapitres des discussions (al-Maḥaḍir), des registres (al-Sijilāt) et des conditions (al-Shurūṭ). Il est considéré comme l'un des ouvrages les plus célèbres et les plus étendus de l'école Hanafite, contenant des jugements qui ne se trouvent pas dans d'autres livres. Il a été rédigé par 23 des plus grands savants de l'Inde.

L'introduction de cet ouvrage met en lumière le rôle crucial de la jurisprudence, ou *fiqh*, en tant que ligne de démarcation entre la guidance et l'égarement, et comme un instrument équitable pour évaluer nos actions. Ses connaissances sont d'une ampleur inégalée, et ses sommets restent hors de notre portée visuelle. Cependant, les livres de *fiqh* couramment utilisés et les écrits sur le sujet ne parviennent pas à apaiser nos maux ni à rassasier notre soif de connaissance. Certains de ces ouvrages se limitent à traiter une partie des questions, tandis que la plupart se fondent sur des narrations divergentes et contradictoires. Une telle situation rend ardu pour celui qui cherche la meilleure et la plus solide opinion de s'y retrouver, tel un voyageur égaré dans les ténèbres d'un désert nocturne. Cela décourage les esprits négligents de choisir ce qui se rapproche le plus de la piété, les laissant ainsi errer tels des individus égarés au cœur de la confusion[146].

---

(146) Auteurs : un comité de savants. Al-Fatawa al-Hindiyyah. Sous la direction de Sheikh Nazam al-Din al-Barnhapuri al-Balkhi. Par ordre du Sultan Muḥammad Aurangzeb Alamgir. Deuxième édition, 1310 H. Éditeur: Al-Maktba'a al-Kubra al-Amiriya à Bulaq, Egypte. Vol. 1, p. 2.

L'auteur précise que la compilation de ce livre a été entreprise sur demande du sultan Abū al-Muẓaffar Muḥyy al-Dīn Muḥammad, qui a réuni des érudits renommés de l'école hanéfite. Leur objectif était de rassembler les narrations, de discerner celles qui étaient pertinentes de celles qui ne l'étaient pas, et de déterminer ce qui devait être mis en pratique.

1. Voici les étapes suivies lors de la compilation de cet ouvrage :
2. Les livres contenant les narrations fiables sur lesquelles les imams du *madhhab* étaient d'accord et qui servaient de base aux *fatwas* ont été rassemblés.
3. Les livres renfermant des questions moins connues mais approuvées par les savants ont été collectés.
4. Une distinction a été faite entre les narrations authentiques et les narrations faibles.
5. L'ordre du livre a été choisi selon la même méthode que celle utilisée dans le livre al-Hidāyah.
6. Les narrations redondantes et les ajouts répétitifs ont été éliminés.

Les preuves et les témoignages ont été évités, sauf lorsqu'une preuve claire était disponible pour une question ou lorsque cela impliquait une autre question. Les auteurs se sont principalement concentrés sur les narrations fiables Ẓāhir al-Riwāyah, ne mentionnant que rarement les questions et les opinions moins connues, sauf en l'absence d'une réponse claire dans les narrations fiables. Chaque narration a été identifiée par son titre et sa source.

Al-Fatāwà al-Hindyyah, accompagné des *Fatwas* Bazzazyyah et des *Fatwas* de Qadi Khan imprimées en marge, ont été publiées en six volumes par la maison d'édition Būlāq.

Al-'Uqūd al-Durryyah Fī Tanqiḥ al-Fatāwà al-Ḥamidyyah :

Présentation de l'auteur :

Nom et filiation : Il s'agit de l'Imam, savant, exégète, jurisconsulte, grammairien et linguiste, Muḥammad Amin Ibn 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz Ibn Aḥmad Ibn 'Abd al-Raḥīm, qui est lié généalogiquement à notre maitre révéré al-Husayn, petit-fils du maître des Prophètes.

Surnom et titre : Il est connu sous le nom d'Ibn 'Abdīn al-Ḥusaynī et surnommé l'Imam de l'école hanafite de son temps, car il était la référence en cas de divergence d'opinions dans l'école.

Naissance : Il est né à Damas en Syrie en 1198 de l'Hégire.

Éducation : Dès son jeune âge, il a été élevé dans le foyer paternel où il a mémorisé le Noble Coran. Il s'est ensuite engagé pleinement dans l'étude des sciences religieuses, consacrant un dévouement sans faille à l'acquisition du savoir. Sa quête de connaissance l'a amené à devenir un expert, capable de donner des *fatwas*, d'enseigner et de rédiger des ouvrages. Après avoir mémorisé le Coran, il a cherché à perfectionner sa récitation grâce au Sheikh Sa'īd al-Ḥamawī. Il a approfondi ses études en explorant différentes lectures du Coran, telles que celles d'al-Madanyyah, d'al-Jazaryyah et d'al-Shāṭibyyah, en les mémorisant avec compréhension, réflexion, recherche et maîtrise.

Par la suite, il s'est consacré à l'étude de la grammaire, de la morphologie et de la jurisprudence selon l'école de l'Imam Shāfi'ī - qu'Allah lui accorde Sa miséricorde -. Il a mémorisé le *Matn* al-Zubad, se familiarisant ainsi avec l'école Shaféite. Sous la tutelle de son professeur, Sheikh Shākir Al-'Aqqād - qu'Allah lui fasse miséricorde -, il s'est ensuite plongé dans l'étude de la logique, en particulier du livre « Al-Ma'qūlāt ». Son maître lui a recommandé de changer d'école de *fiqh* et d'adopter l'école d'Abū Ḥanīfah - qu'Allah lui fasse miséricorde et Soit satisfait de lui -. Le jeune homme a accepté cette recommandation et étudié auprès de son maître des sujets tels que l'héritage, le calcul des dettes, les fondements de la religion, la science du *hadith*, l'exégèse, le soufisme et la logique. Il s'est également plongé dans l'étude d'ouvrages tels que « Al-Multaqà », « Al-Kanz », « Al-Baḥr » d'Ibn Nujaym, « Ṣadr Al-Sharī'ah », « Al-Dirāyah » et « Al-Hidāyah » ainsi que d'autres ouvrages de jurisprudence. Enfin, il a étudié le livre « Al-Durr Al-Mukhtār » avec son maître et d'autres étudiants, jusqu'à ce qu'ils achèvent leur étude sous la direction du Sheikh Sa'īd Al-Ḥalabī. Il a également étudié d'autres sujets de jurisprudence et d'autres arts avec Sheikh Sa'īd. Après avoir terminé ses études, il a sollicité l'autorisation de son professeur, qui lui a été accordée.

L'imam Muḥammad Amīn al-Shinqiṭī est décédé le mercredi 21 Rabi' al-Thānī 1252 AH (1836) et a été enterré dans le cimetière de Bāb al-Ṣaghīr à Damas(147).

---

(147) Al-Baytār al-Dimashqi, 'Abdul Razzaq Ibn Hassan Ibn Ibrahim. Hilyat al-Bashar fi Tarikh al-Qarn al-Thalith 'Ashar. Dar Sadir, Beyrouth. Deuxième édition, 1413 H - 1993, pp. 1230-1239.

Présentation du livre Al-'Uqūd ad-Durryyah fī Tanqiḥ al-Fatāwà al-Ḥāmidyyah :

Cet ouvrage est une version abrégée du livre « Mughnī al-Mustaftī 'an Su'āl al-Muftī » écrit par Ḥāmid Effendi, Sheikh d'Ibn 'Abdīn. Ibn 'Abdīn a remarqué que le livre contenait des répétitions et un grand nombre d'opinions dans les réponses. Ainsi, il a éliminé les redondances, résumé les preuves et regroupé les divergences dans son propre livre intitulé « Al-'Uqūd al-Durryyah Fī Tanqiḥ al-Fatāwà al-Ḥamidyyah ». L'ouvrage est présenté sous la forme de questions et de réponses, en se basant sur les opinions des imams de son école de *fiqh* et en faisant des choix préférentiels entre elles. Parfois, Ibn 'Abdīn mentionne également les opinions des autres écoles de *fiqh* sans fournir de preuves. Le livre a été imprimé en deux volumes distincts.

Al-Mukhtār (Elu) parmi les fatwas malékites :

Dans cette section, nous examinerons deux sources de livres de *fatwas* dans l'école de *fiqh* Mālikite, en nous assurant que l'une d'entre elles est une source de livres de *fatwas* anciens, tandis que l'autre concerne des livres de *fatwas* plus récents. Voici les deux ouvrages que nous présenterons :

L'auteur :

Nom et filiation: Imam Muḥammad Ibn Saḥnūn Ibn Sa'īd Ibn Ḥabīb, qui était un juriste et un savant en *hadith* reconnu.

Surnom: Il est connu sous le nom d'Ibn Saḥnūn et était couramment appelé Abū 'Abd Allah.

Date de naissance : Sa naissance est estimée à l'année 202 de l'Hégire, bien que certains prétendent qu'il est né au début de l'année 200.

Éducation: Selon Ibn Farḥūn, l'auteur a bénéficié de l'enseignement de son père, d'Ibn Abī Ḥassān, de Musà Ibn Mu'āwyah, 'Abd al-'Azīz Ibn Yaḥyà al-Madanī et d'autres érudits renommés. Il a étudié auprès de Salamah Ibn Shabīb à Médine et a eu l'occasion de rencontrer Abū Muṣ'ab al-Zuhrī et Ibn Kassāb. L'auteur a acquis une grande réputation pour son expertise en jurisprudence, sa maîtrise de la transmission de la tradition orale et sa connaissance des divergences d'opinion parmi les savants de Médine. Il était également reconnu pour son habileté dans l'art de la preuve et de la

réfutation contre les adeptes des passions. L'auteur a laissé derrière lui de nombreux ouvrages et était considéré comme l'un des orateurs et polémistes les plus éminents de son époque.

'Issa Ibn Miskin a été interrogé sur le meilleur savant qu'il ait jamais rencontré, et il a répondu : « Muḥammad Ibn Saḥnūn ». Il a également ajouté que le fils de Muḥammad, prénommé également Muḥammad, était exceptionnel à son tour. Ismā'īl al-Qādī Ibn Isḥāq a également fait l'éloge de Muḥammad Ibn Saḥnūn en le qualifiant d'imam parmi les grands imams. Les Irakiens ont un jour énuméré devant lui toutes les œuvres qu'ils avaient écrites, et Ismā'īl a fièrement répondu : « Chez nous, nous avons un homme nommé Muḥammad Ibn Saḥnūn, qui a écrit vingt volumes sur les questions de Jihad ». Cette déclaration témoigne de la fierté qu'il éprouvait envers Muḥammad Ibn Saḥnūn devant les gens d'Irak.

Ibn Ḥārith a déclaré : « Il faisait partie des grands savants, des débatteurs éminents et des gardiens de la Tradition. Il a écrit de nombreux livres, dont environ deux cents traitant de différents sujets. ». Lorsque Muḥammad Ibn Abd Allah Ibn 'Abd al-Hakam a examiné son livre et celui de Ibn 'Abdūs, il a déclaré à propos du livre de Ibn 'Abdūs : « C'est le livre d'un homme qui a présenté la méthode de Mālik de manière très claire. ». Et à propos du livre d'Ibn Saḥnūn, il a dit : « C'est le livre d'un homme qui a plongé dans la connaissance de manière profonde. ».

Ibn Saḥnūn était l'imam de son époque dans le *madhhab* des habitants de Médine au Maghreb. Il était doué dans les domaines de la jurisprudence, de la Tradition, du débat, de la connaissance des *hadiths*, de la réfutation de ceux qui suivaient des opinions étranges, généreux dans ses relations avec les gens et utile pour eux. Il était respecté par les rois et les gens en général.

Al-Ajwibah (les réponses)

Al-Ajwibah est un ouvrage qui recueille les réponses fournies par Muḥammad Ibn Saḥnūn à une multitude de questions variées posées par son disciple, Abū 'Abd Allah Muḥammad Ibn Salim. Les questions et les réponses se basent sur une méthode de dialogue et d'interrogation, visant parfois à éclaircir des points obscurs. Dans certaines réponses, Ibn Saḥnūn peut contredire les propos de son père et affirmer son propre point de vue.

Pendant la vie de son Sheikh, Muḥammad Ibn Sālim est décédé, et Ibn Saḥnūn a révisé et corrigé l'ouvrage après sa mort en raison de la confusion

entre les différentes copies existantes. Comme mentionné dans la conclusion du livre, il a réorganisé les réponses et est revenu sur certaines d'entre elles. Il a également divisé le livre en vingt chapitres, afin de le différencier de la première version qui était mélangée et désorganisée, suivant l'ordre des questions posées.

Cet ouvrage, intitulé Ajwibah d'Ibn Saḥnūn (Réponses d'Ibn Saḥnūn), a été minutieusement recherché, rassemblé et compilé par l'érudit 'Abū 'Abd Allah Muḥammad Ibn Sālim al-Ash'arī, que la miséricorde d'Allah soit sur lui, pour le grand savant Muḥammad Ibn Saḥnūn, que la satisfaction d'Allah soit sur lui. Ibn Sālim a rédigé ce livre ainsi qu'un autre ouvrage portant sur le même sujet.

Bien que cet ouvrage ait suscité un vif intérêt parmi les lecteurs qui l'ont largement consulté, il convient de mentionner que certaines personnes égarées ont altéré son contenu en ajoutant des croyances qui ne correspondent pas à l'école de *fiqh*. De plus, ces individus ont fait preuve de mensonges en attribuant à tort des propos à des savants parmi les compagnons, les successeurs et Mālik Ibn Anas, que la satisfaction d'Allah soit sur lui et qu'Il lui fasse miséricorde, ainsi qu'à leurs compagnons et à d'autres savants éminents de différentes villes, que la satisfaction d'Allah soit sur eux tous.

Les personnes sages et pieuses, dotées de discernement et de bon jugement, ont rapidement remarqué cette situation et l'ont signalée à l'imam Muḥammad Ibn Saḥnūn après le décès de l'auteur, Muḥammad Ibn Salim, qu'Allah lui fasse miséricorde. L'imam a examiné attentivement l'ouvrage dans son intégralité et constaté les défauts et les corruptions qu'il contenait. Cependant, étant donné que cet ouvrage était déjà largement répandu parmi les gens, il était impossible de l'éliminer complètement.

Par conséquent, l'imam a entrepris de le réviser et de le corriger en éliminant tout ce qui était dénué de fondement. Il a ordonné la compilation des réponses de manière cohérente, rétablissant certaines d'entre elles à leur place originale contrairement à la version rassemblée et compilée par Muḥammad Ibn Salim, qui était mélangée et désorganisée selon l'ordre des questions posées. Après cette révision et correction, les réponses ont été organisées en vingt chapitres distincts.

La copie actuelle de l'ouvrage provient de cette version révisée. Si le lecteur trouve une copie qui n'est pas divisée en chapitres et qui manque de cohérence, il doit savoir qu'elle est corrompue. Il ne doit pas s'y fier et ne doit appliquer que ce qui est conforme à la bonne école de *fiqh*.

Le présent ouvrage a fait l'objet d'une étude approfondie de la part du professeur Ḥāmid Al-'alwini, dans le cadre de sa thèse de doctorat à l'Université Sorbonne de Paris. Il a ensuite été édité et diffusé par les éditions Ibn Saḥnūn à Tunis.

Fatḥ al-'Alī al-Mālik Fī al-Fatāwà 'Alà Madhhab al-Imām Mālik :

Auteur :

L'homme en question porte le nom complet de Sheikh al-Faqīh Abū 'Abd Allah Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad 'Ilysh. Il est couramment appelé Sheikh 'Ilysh[148] ». Il est d'origine marocaine et natif de Tripoli Al-Gharb.

Né en 1802 au Caire, en Égypte, il a montré un talent précoce en mémorisant le Coran à l'âge de treize ans. Il a ensuite poursuivi ses études à l'Université Al-Azhar, où il a eu la chance d'étudier auprès de certains des plus grands érudits de son époque. Parmi ses professeurs figuraient des personnalités éminentes telles que Sheikh Muḥammad Al-Amīr Al-Ṣaghīr, l'érudit 'Abd al-Jawwād Al-Shabāsī, Sheikh Ṭalḥah Muṣṭafà Al-Bulāqī, Sheikh Yūsūf Al-Ṣāwī et bien d'autres.

Après s'être consacré à l'approfondissement de ses connaissances dans les sciences rationnelles et transmises, et avoir écrit plusieurs ouvrages à ce sujet, Sheikh 'Ilysh est devenu l'un des plus éminents savants de son époque, en particulier dans le domaine du *fiqh* Mālikite. Sa réputation grandissante lui a valu d'être nommé chef de la direction des Mālikiyyah et responsable des *fatwas* dans les terres égyptiennes au mois de Shawwāl de l'année 1270 de l'Hégire.

Cependant, durant la Révolution de 'Urābī, Sheikh 'Ilysh fut accusé de soutenir ce mouvement et fut arrêté chez lui alors qu'il était malade et incapable de se déplacer. Il fut transféré et emprisonné à l'hôpital où il succomba à de mauvais traitements. Il décéda à l'aube du neuvième jour de Dhul al-Ḥijjah de l'année 1299 de l'Hégire (1882 de l'ère chrétienne), peu après la prière du Maghrib. Ses funérailles eurent lieu le lendemain matin au cimetière al-Mujāwirīn, au Caire.

---

(148) Al-Baytār al-Dimashqi, 'Abdul Razzaq Ibn Hassan Ibn Ibrahim. Hilyat al-Bashar fi Tarikh al-Qarn al-Thalith 'Ashar. Dar Sadir, Beyrouth. Deuxième édition, 1413 H - 1993, pp. 1230-1239.

Fatḥ al-'Alī al-Mālik fī al-Fatāwà 'Alà Madhhab al-Imām Mālik :

Fatḥ al-'Alī Al-Mālik est une compilation de *fatwas* émises par Sheikh érudit Muḥammad 'Ilysh, qui était à l'époque le chef des Malékites et *mufti* en Égypte. Ce recueil aborde chaque question en citant intégralement ou en résumant son contenu, commençant par la formulation : « Quel est votre avis sur tel sujet ? ». Ensuite, il donne sa réponse en précisant : « Ma réponse est la suivante… ». Les *fatwas* sont présentées en commençant par les questions de croyances, suivies des principes fondamentaux de la jurisprudence, avant d'organiser le reste selon les sections de jurisprudence.

Dans ces *fatwas*, il expose les opinions des érudits en matière de croyances et de principes fondamentaux de la jurisprudence, en se limitant aux opinions des Malékites en matière de jurisprudence, avec des explications et des orientations, accompagnées de certaines preuves. Il a également émis des *fatwas* concernant le tabagisme.

Dans le préambule de son ouvrage, l'auteur souligne que les *fatwas* sont une nécessité impérative en tout temps et qu'elles jouent un rôle important pour le bien-être de tous. C'est pourquoi il a entrepris de consigner et d'organiser les questions et les réponses, les classant en sections de jurisprudence après les avoir rectifiées et révisées. Il a donné à cet ouvrage le titre de « Fatḥ Al-'Alī Al-Mālik Fī Al-Fatāwà 'Alà *Madhhab* al-Imām Mālik ». L'auteur implore Allah, le Très-Haut, de le guider vers la vérité et de récompenser tous ceux qui l'étudient dans l'Au-delà. Il aspire également à ce que ce livre soit bénéfique pour les étudiants et devienne une source de référence pour les esprits éclairés. Il conclut en soulignant que c'est vers Allah que nous adressons nos prières et que c'est vers Lui que nous retournerons(149). ».

Ces *fatwas* ont été publiées, dont la première édition en deux volumes, accompagnée du livre « Tabṣirat Al-Ḥukkām Fī Usūl al-Aqḍyah wā Manāhij Al-Aḥkām » d'Ibn Farhun en marge.

Al-Mukhtār (Elu) des fatwas shaféites :

Dans cette section, nous abordons la présentation de deux livres de *fatwas* appartenant à l'école de *fiqh* shaféite, qui sont largement reconnus comme étant parmi les ouvrages les plus importants pour les adeptes du *madhhab* shaféite.

---

(149) Ilaysh, Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Muḥammad Ali. Fath al-Ali al-Mālik fi al-Fatawa 'ala Madhhab al-Imam Mālik. Dar al-Ma'arif, vol. 1, p. 5.

L'un des ouvrages est écrit par l'Imam al-Nawawī, tandis que l'autre est l'œuvre de l'Imam Ibn Ḥajar. Voici une brève présentation de chacun de ces livres :

Al-Masā'il al-Manthurah de l'Imam al-Nawawī

Nom et Généalogie : Il est l'Imām al-Ḥāfiẓ, une des grandes autorités de l'école de *fiqh* Shaféite, Sheikh de l'Islam Muḥyy al-Dīn Abū Zakaryyā Yaḥyà Ibn Sharaf al-Shaféi, auteur d'ouvrages bénéfiques.

Surnom : Il est connu sous le nom de « al-Nawawī » ou « al-Nawāwī ».

Sa naissance : Il est né au mois de Muḥarram en l'an 631 de l'Hégire.

Son éducation : Avant même d'atteindre l'âge de la puberté, il avait déjà mémorisé le Coran. Plus tard, il s'est rendu à Damas en 648 de l'Hégire et a pris résidence à l'école al-Rawāḥiyyah. Là-bas, il a réussi à mémoriser al-Tanbih en seulement quatre mois et demi, et il a révisé le quart d'al-*Madhhab* sous la tutelle de son Sheikh, Al-Kamāl Isḥāq Ibn Aḥmad. Par la suite, il a entrepris le pèlerinage à La Mecque en compagnie de son père, et ils ont séjourné à Médine pendant environ un mois et demi. Malheureusement, il est tombé malade pendant cette période.

Selon Abū al-Ḥasan Ibn al-'Aṭṭār, l'un des étudiants de Sheikh Muḥyy al-Dīn, ce dernier avait une routine de lecture quotidienne comprenant douze leçons dispensées par ses professeurs. Ces leçons englobaient différentes matières, dont deux leçons sur al-Wasiṭ, une leçon sur al-*madhhab*, une leçon sur la compilation des deux Ṣaḥiḥ, une leçon sur Ṣaḥiḥ Muslim, une leçon sur Al-Luma' d'Ibn Jinnī, une leçon de logique, une leçon de conjugaison, une leçon sur les fondements du *fiqh*, une leçon sur les transmetteurs du *hadith*, et une leçon sur les fondements de la religion.

Décès : Après sa visite à Jérusalem, il retourna à Nawà où il fut frappé par la maladie chez son père. Malheureusement, il décéda le vingt-quatrième jour de Rajab de l'année six cent soixante-seize de l'Hégire (676 H.). Sa tombe, qui reste visible de nos jours, est un lieu de visite pour les personnes intéressées par sa mémoire et ses enseignements.[150].

(150) Al-Dhahabi, Shams al-Din Abū 'Abdullah Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Uthman. Tadhkirat al-Huffaz. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beyrouth, Liban. Première édition, 1419 H - 1998 EC, vol. 4, p. 174.

Al-Masā'il al-Manthurah :

L'Imam al-Nawawī a répondu à ces questions qui lui ont été posées et, une fois qu'il en a rassemblé un nombre suffisant, il les a compilées dans un livre sans les classer par chapitres, mais dans l'ordre où elles sont arrivées. Il a expliqué que cette absence de classification était due au fait qu'elles étaient présentées selon les événements. Cependant, il a exprimé son souhait de les classer à l'avenir s'il avait l'occasion de le faire. Dans le processus de compilation, il a veillé à clarifier les réponses et à les rendre accessibles aux débutants et à ceux qui ne sont pas familiers avec les juristes, afin de les rendre plus utiles. L'Imam al-Nawawī a travaillé ardemment pour maîtriser les sujets, les affiner et souligner certaines preuves qui pourraient être cachées. Il a également ajouté certaines informations qui pourraient sembler surprenantes. Dans la plupart des cas, il s'est concentré sur ce qui était considéré comme le plus correct. Il a mentionné les divergences d'opinion seulement lorsque c'était nécessaire, comptant sur la guidance d'Allah pour le guider dans ses efforts[151]. ».

Les interrogations qui ont été soumises à l'Imam al-Nawawī ont été compilées dans un livre qui n'était pas classé par chapitres, mais plutôt organisé selon l'ordre chronologique de leur réception. Après le décès de l'Imam al-Nawawī, son élève 'Alā' al-Dīn Ibn al-'Aṭṭār a entrepris de restructurer ces interrogations afin de faciliter leur accès. Il a également inclus les *fatwas* qui avaient été émises lors des sessions de l'Imam al-Nawawī et qu'il avait soigneusement notées. Ces *fatwas* n'avaient pas été mentionnées par l'Imam al-Nawawī lui-même, mais elles ont été désignées sous le nom de « al-Masā'il al-Manthurah » (questions dispersées). Dans l'introduction de l'ouvrage, Ibn al-'Aṭṭār a expliqué qu'il avait invoqué l'aide d'Allah pour organiser les *fatwas* de son maître et guide, Abū Zakaryyā Yaḥyà Ibn Sharaf al-Nawawī, dans le domaine de la jurisprudence islamique, afin que les lecteurs puissent facilement trouver les réponses à leurs interrogations et comprendre les détails et les preuves sous-jacentes. Il a également inclus les interrogations qui avaient été posées lors des sessions de l'Imam al-Nawawī mais qui n'avaient pas été mentionnées dans l'ouvrage original. Enfin, il a regroupé les interrogations qui ne portaient pas sur la jurisprudence dans les derniers chapitres de l'ouvrage. Ibn al-'Aṭṭār a prié pour la réussite de l'auteur et de l'éditeur de ce livre, afin qu'il puisse être bénéfique à ceux qui le lisent et l'étudient[152].

---

(151) Al-Nawawi, Al-Shafi'i, Fatawa al-Imam al-Nawawi (al-Masail al-Munthurah). Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1417 H - 1996, p. 10.

(152) Ibid. p. 9.

Les *fatwas* d'al-Nawawī se distinguent par leur précision dans les réponses, combinée à une formulation claire et concise, dépourvue de superflu et de redondances, sauf lorsque cela est nécessaire. L'auteur mentionne les divergences d'opinion au sein de l'école Shaféite tout en les corrigeant brièvement. Il ne juge pas nécessaire de citer systématiquement les preuves, sauf si cela est absolument requis. Il peut introduire la question avant d'y répondre ou aborder directement le sujet en question. Les *fatwas* d'al-Nawawī sont disponibles en format imprimé, et il existe de nombreuses éditions qui sont si nombreuses qu'il est impossible de les recenser toutes.

Al-Fatāwà Al-Fiqhiyyah Al- Kubrà d'Ibn Ḥajar al-Haythamī

Auteur :

Nom et filiation : Aḥmad Ibn Muḥammad Badr al-Din Ibn Muḥammad Shams al-Dīn Ibn Alī Nūr al-Dīn Ibn Ḥajar, issu de la tribu Banī Sa'd de l'est de l'Égypte.

Surnom et titre : il avait comme surnom « Ibn Ḥajar » nom de son grand-père. Selon son élève al-Fākihī, son grand-père avait une grande renommée parmi son peuple en tant que l'un des plus grands braves et des plus courageux des chevaliers. Il avait l'habitude de rester silencieux et de ne parler que s'il y avait une nécessité impérieuse. C'est pourquoi on l'a comparé à une pierre muette et on l'a surnommé « Ḥajar ». Notre Sheikh l'a vu alors qu'il avait dépassé l'âge de 120 ans et qu'il était exempt de sénilité.

Naissance : Ibn Ḥajar est né à la fin de l'année 909 de l'Hégire dans la région al-Gharbyyah en Égypte.

Éducation : Son père est décédé alors qu'il était encore jeune, pendant la vie de son grand-père. Il a acquis une mémorisation complète du Coran ainsi que de nombreux textes religieux. Après le décès de son grand-père, il a été pris en charge par deux éminents savants, al-Shams al-Shinnāwī et al-Shams Ibn Abī al-Ḥamā'il, qui étaient parmi les principaux disciples du Sheikh al-Islām al-Sharaf al-Munāwī. Sous leur tutelle, il a été conduit depuis son village jusqu'au mausolée d'Aḥmad al-Badawī, où il a poursuivi ses études sous la direction de deux savants réputés.

Ensuite, il fut transféré à la prestigieuse mosquée d'al-Azhar en 924 de l'Hégire, où un homme pieux prit en charge son éducation. Ce bienfaiteur lui enseigna des ouvrages tels que *Matn* al-Minhāj, ainsi que d'autres textes

importants. Malgré son jeune âge, il eut la chance d'étudier auprès des érudits renommés d'Égypte, notamment les disciples du Sheikh al-Islām Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, parmi lesquels Sheikh al-Islām Zakaryyā était le plus éminent. Ibn Ḥajar lui-même a affirmé : « Je n'ai jamais rencontré quelqu'un sans lui dire : « Je demande à Allah de t'accorder la compréhension de la religion. ».

Al-Fatāwà Al-Fiqhiyyah Al-Kubrà :

Ces *fatwas* ont été recueillies par l'étudiant d'Ibn Ḥajar Al-Haythamī, Sheikh 'Abd al-Qadir Ibn Aḥmad Ibn 'Ali Al-Fākihī Al-Makkī. Dans son introduction, il a exprimé : « Il est courant de transmettre les paroles et les positions des érudits éminents, en particulier lorsqu'il s'agit de leurs *fatwas* sur des questions complexes nécessitant des éclaircissements, de leurs opinions sur des sujets obscurs qui ne peuvent être compris que par eux-mêmes, et de leurs déductions sur des situations ambiguës... ».

Les *fatwas* en question, également connues sous le nom d'al-Fatāwà al-*Fiqh*iyyah, sont regroupées par thème de la jurisprudence islamique et comprennent un vaste ensemble d'écrits d'Ibn Ḥajar, qui abordent principalement les questions sur lesquelles il différait d'opinion avec ses contemporains. Al-Fākihī les a intégrées dans son ouvrage, estimant qu'elles étaient une partie essentielle des *fatwas*.

Les *fatwas* d'Ibn Ḥajar varient en termes de longueur et de concision, selon la nature des questions qui lui sont posées. Cependant, en raison de sa position éminente en tant que chef de l'école shaféite, ces *fatwas* revêtent une importance capitale pour clarifier les questions de jurisprudence relevant de cette école. Elles abordent un large éventail de questions sur lesquelles les juristes de l'école divergent. Ainsi, il a contribué à établir de manière stable les principes de l'école, en accord avec al-Shams Al-Ramlī, avec qui il partageait largement les mêmes vues sur la plupart des questions. Les *fatwas* ne peuvent être émises en contradiction avec les positions consensuelles de ces deux érudits. En cas de divergence entre eux, si le *mufti* est capable d'évaluer les arguments et de déterminer la prépondérance d'un avis, il peut le faire. Sinon, il se réfère à l'un des deux et adopte sa position. La plupart des érudits du Caire ont ainsi adopté la position de Sheikh Muḥammad Al-Ramlī, en particulier dans son ouvrage Al-Nihāyah, qui a été vérifié par 400 érudits et jouit donc d'un niveau de certitude incontestable.

Selon les éminents savants du Caire, de Syrie, du Kurdistan, du Daghestan, du Yémen et du Hedjaz, les ouvrages d'Ibn Ḥajar, en particulier son « Tuḥfat al-Muḥtāj », constituent la principale référence en matière de jurisprudence shaféite. Cet ouvrage offre une analyse approfondie des textes de l'imam ainsi que des développements ultérieurs de l'auteur. Les érudits ont étudié ces livres en profondeur, comme en témoignent les nombreux éditeurs et commentateurs qui ont examiné ces œuvres, notamment dans des ouvrages tels que « Fatḥ al-Jawād », « Al-Imdād », « Sharḥ al-'Ubāb ». Plusieurs éditions de ces *fatwas* ont été publiées, la première étant une édition en quatre volumes réalisée par la bibliothèque et l'imprimerie al-Mashhad Al-Ḥusaynī. Cette édition inclut également les *fatwas* de Shihāb al-Ramlī en marge.

Al-Mukhtār (Elu) des fatwas Ḥanbalites : Masā'il Ḥarb al-Kirmānī :

Auteur :

Nom et filiation : Il s'appelle Ḥarb Ibn Ismā'il al-Sirjānī al-Kirmānī.

Surnom : Ḥarb est surnommé « Abū Muḥammad » et est connu sous le nom de « Ḥarb al-Kirmānī » en référence à sa ville d'origine.

Date de naissance : Bien que les sources n'aient pas spécifié l'année exacte de sa naissance, elles indiquent qu'Ibn Ḥajar aurait vécu jusqu'à environ 90 ans. En se basant sur la date de sa mort, on estime donc que sa naissance se situerait entre les années 190 et 193 de l'Hégire.

Formation : Dès sa jeunesse, Ibn Ḥajar nourrissait une passion pour la science et a entrepris des voyages pour s'y initier. Il a eu l'opportunité d'étudier auprès de nombreux Sheikhs renommés, tels qu'Abū al-Walid al-Ṭayālisī, Abū Bakr al-Ḥumaydī, Abū 'Ubayd, Sa'īd Ibn Mansur, Aḥmad Ibn Ḥanbal et Isḥāq Ibn Rawāḥah.

Ḥarb al-Kirmānī se distingua par sa grande dévotion envers l'Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal, qu'il étudia assidûment auprès de nombreux érudits. Sa réputation grandit en tant que disciple proche de l'Imam et en tant qu'apprenant de nombreuses questions et problèmes juridiques sous sa tutelle.

Parmi les disciples de Ḥarb al-Kirmānī figuraient Qāsim Ibn Muḥammad Al-Kirmānī de Tarse, 'Abd Allah Ibn Isḥāq al-Nahawandī, 'Abd Allah Ibn

Ya'qub Al-Kirmānī, Abū Ḥātim Al-Rāzī (son ami), Abū Bakr Al-Khallāl, et bien d'autres. Les érudits ont témoigné de sa grandeur, et même l'Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal lui a rendu hommage. A son sujet, al-Khallāl dit : « C'était un homme éminent, Al-Marwazī m'a encouragé à le rencontrer (pour apprendre de lui) ». Bien qu'Al-Kirmānī soit plus connu pour ses questions juridiques que pour ses écrits, il a tout de même rédigé une autre épître intitulée « Al-*Sunnah* Wā al-Jamā 'ah ». Il est décédé en l'an 280 de l'Hégire, à l'âge d'environ 90 ans, comme le mentionne al-Dhahabī[153]. ».

Masā'il Ḥarb al-Kirmānī :

Masā'il Ḥarb al-Kirmānī a acquis une renommée aussi bien de son vivant que dans les générations suivantes. Son ouvrage aborde un éventail plus large de questions que celles débattues par ses contemporains au sein de l'école Ḥanbalite. L'Imam al-Dhahabī a témoigné de son importance en affirmant : «Masā'il Ḥarb occupent une place de choix parmi les ouvrages les plus importants de la tradition Ḥanbalite. Cet ouvrage colossal est composé de deux volumes[154]. »

Dans son ouvrage, Ḥarb al-Kirmānī ne s'est pas contenté de poser des questions à l'Imam Aḥmad, mais il a également rassemblé des questions d'Isḥāq Ibn Rahawayh. On dit que quatre mille questions ont été transmises d'après tous les deux, comme l'a précisé Ibn 'Abd al-Hādī dans Mu'jam al-Kutub où il dit : « Masā'il Ḥarb al-Kirmānī a suscité un grand intérêt et une certaine surprise chez ses pairs, car il a présenté des éléments inédits qui n'avaient été abordés ni par lui ni par ses contemporains. Il a ainsi enrichi le domaine des sciences religieuses de manière singulière et sans précédent[155]. »

Ḥarb al-Kirmānī a divisé son ouvrage Masā'il en plusieurs tomes, commençant par le tome consacré à la purification. Chaque tome aborde des chapitres distincts et présente les preuves correspondantes pour chaque question, suivant la méthode des Ahl al-*Hadith*. Dans ce processus, il sollicite des éclaircissements sur les réponses et examine attentivement la transmission des expressions et leur signification. Pour exprimer son interprétation, il utilise des expressions telles que « Il semble que... » ou « Il semble que cela soit permis... ».

(153) Al-Dhahabi, Shams al-Din Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Uthman. Siyar A'lam al-Nubala, al-Risalah, troisième édition, 1405 H - 1985, vol. 13, p. 245.

(154) Al-Dhahabi, Shams al-Din Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Uthman. Siyar A'lam al-Nubala, al-Risalah, troisième édition, 1405 H - 1985, vol. 13, p. 245.

(155) Ibn Abdul Hadi Al-Sahli, Jamāl al-Din, Ibn Al-Mubrad Al-Hanbali. Mu'jam al-Kutub. Ibn Sina, Égypte, p. 34.

Masā'il Ḥarb al-Kirmānī n'a pas été compilé en un seul volume imprimé, mais il a été présenté sous forme de thèses universitaires, certaines d'entre elles ayant ensuite été publiées et imprimées.

Institutions de* Fatwa*, membres du Secrétariat Général : activités et histoire abrégée :

Dar al-Iftā'' d'Egypte :

Aucune information ne semble être disponible quant à l'existence de postes spécifiques de *mufti* en Égypte au cours du Xe siècle de l'Hégire. Il n'a été fait mention d'aucun savant égyptien ou turc ayant été titré « *mufti* d'Égypte » ou « *mufti* d'une école particulière » telle que « *mufti* des Shaféites » ou autre, ni même « *mufti* d'une région d'Égypte » telle que « *mufti* d'Alexandrie » ou « *mufti* d'Assiout », que ce soit par exagération ou par enjolivement, comme cela est souvent le cas dans les ouvrages de biographie du Xe siècle de l'Hégire, tels que « al-Nūr al-Sāfir 'An Akhbār Al-Qarn al-'Āshir » de Muḥyy al-Dīn al-'Aydarūs, « al-Kawākib al-Sā'irah Fi A'yān al-Mā'ah al-'Āshirah » de Najm al-Dīn al-Ghazzī, ou encore « Quḍat Misr Fī Al-Qarn Al-'Āshir Wa Al-Rub' Al-Awwāl Min Al-Qarn Al-Ḥadī 'Ashar » d'al-Damirī. Ces ouvrages regorgent de biographies de savants de diverses provinces ottomanes telles que Sham, l'Irak, le Yémen et le Hedjaz et les décrivent avec des titres tels que « *mufti* de La Mecque », « *mufti* de Jérusalem », « *mufti* des Ḥanbalī de Damas » ou encore « *mufti* des terres romaines », ainsi que d'autres postes liés au domaine de la *fatwa*.

Ces ouvrages contiennent des biographies d'érudits égyptiens. Ils leur accordent des titres de respect ; mais aucun ne les désigne sous le titre de « *mufti* d'Egypte », « *mufti* shaféite en Egypte », « *mufti* d'Alexandrie » ou autres titres liés au domaine de la *fatwa*. Certains d'entre eux ont atteint le rang d'imams *mujtahid* et de réformateurs éclairés, tels que Sheikh al-Islām Zakaryyā al-Anṣarī, Shihāb al-Dīn al-Ramlī, al-Khātīb al-Shirbinī, et d'autres savants de renom. Rappelons que Chams al-Dīn al-Ramlī, décédé au début du XIe siècle, a été le premier à être désigné comme « *mufti* shaféite en Egypte », ouvrant ainsi la voie à d'autres titres de *mufti* qui ont évolué au fil des siècles.

Cependant, l'absence de poste de *fatwa* pour les érudits égyptiens dans les ouvrages biographiques ne mets pas en cause leur qualité de *mufti*. En effet, ces savants ont pris l'initiative de donner des *fatwas* de manière volontaire et effectué cette tâche de manière compétente. De nombreux savants qui avaient obtenu des autorisations de *fatwa* ou qui enseignaient la jurisprudence et les fondements de *fiqh* ont bien assumé cette responsabilité, comme cela était le cas avant la création de Dar al-'Adl (Maison de la Justice) en Égypte aux époques ayyoubide et mamelouk, ainsi qu'après l'abolition de « Dar al-'Adl » à la fin de l'époque mamelouke. Cette pratique volontaire a perduré tout au long du Xe siècle de l'Hégire, puis un changement majeur s'est produit au début du XIe siècle, précisément après la mort de Shams al-Dīn al-Ramlī en 1004 H/1595 AP.J.C., lorsque l'État s'est préoccupé de nommer un *mufti* pour l'Égypte avec le titre de « *mufti* du noble sultanat ottoman en Égypte.

Ensuite, le système de* fatwa *en Égypte, sous le règne des Ottomans, a connu quatre étapes bien définies :

1. ***La « période de la fatwa volontaire » :*** cette période a englobé l'intégralité du Xème siècle. À cette époque-là, il n'existait pas de *mufti* officiellement nommé pour l'Égypte, ni même pour une école de pensée particulière. Les *fatwas* étaient données de manière volontaire par quelques jurisconsultes de renom, devenus plus tard des imams pour leur école de pensée.
2. ***La « période de la fatwa double » :*** cette période a vu la création d'un poste officiel de *mufti* aux côtés du travail volontaire en matière de *fatwa*. Ce poste officiel était celui de « *Mufti* de la Sublime Porte ottomane dans les territoires égyptiens », qui est apparu au début du XIème siècle et a duré la majeure partie du siècle, jusqu'en 1087 de l'Hégire. Tous ceux qui ont occupé ce poste, à l'exception d'un Mālikite et d'un hanafite, étaient des Shaféites appartenant à une même famille, à savoir celle d'Al-Bakrī qui a transmis ce poste de père en fils. Cependant, ce poste n'avait pas de limites fonctionnelles connues et peut-être même pas de compétences bien définies. Les titulaires du poste n'étaient pas nécessairement des jurisconsultes éminents ; car ce poste était plutôt conçu comme une sorte de prestige social pour les membres de la famille Al-Bakrī. En même temps, le travail volontaire dans le domaine de la *fatwa* n'a cessé de jouer son rôle habituel. Nous pouvons donc dire

que la « période de la *fatwa* double : officielle et volontaire » a duré tout au long du XIème siècle.

3. ***La période de consolidation de l'autorité des fatwas :*** Cette période a débuté en 1087 de l'Hégire, après le décès de Muḥammad Ibn Zin al-'Abidin al-Bakrī, qui fut le dernier à occuper le poste de *Mufti* de la noble province égyptienne. Cette période a duré jusqu'au début du règne de Muḥammad 'Ali Pacha. Après la mort de Muḥammad al-Bakrī, Muḥammad 'Ali Pacha a négligé le poste de *Mufti* et les Ottomans n'ont pas été en mesure d'imposer leur autorité sur le champ de l'*Iftā'* ou de nommer un *mufti*, laissant ainsi le champ libre aux *muftis* des différentes écoles de pensée dont la position s'est renforcée avec le temps. Ces savants qui portaient des titres non-officiels ont été reconnus avec le temps comme des *muftis* locaux et chaque *mufti* était élu par les chefs religieux de l'école et nommé par le chef de la ville, tel que 'Ali Pacha al-Kabīr, Muḥammad Pacha Abū al-Dahab, et d'autres grands princes tels que Yūsūf Pacha ou Murad Pacha. Par la suite, les postes de *fatwa* se sont élargis avec l'apparition de postes régionaux de *fatwa* : « *mufti* d'Alexandrie », « *mufti* de Girgah », etc. Ensuite, le nombre de *muftis* de chaque école est devenu plus important dans toutes les villes et les régions rurales.

La consolidation du statut de la *fatwa* locale, indépendamment du contrôle des Ottomans, a été favorisée par l'octroi de pouvoirs judiciaires aux *muftis*. Leurs *fatwas* sont ainsi devenues des décisions judiciaires contraignantes pour les juges qui ne pouvaient en aucun cas les ignorer. Les parties en litige ont pris pleinement conscience de la valeur des *fatwas*, à tel point que de nombreux plaignants et accusés ont invoqué ces avis juridiques dans leurs plaidoiries afin de corroborer ou de réfuter des allégations. Parallèlement, le rôle politique des *fatwas* s'est élevé au cours du douzième siècle, revêtant une importance capitale dans la résolution de multiples conflits politiques, allant jusqu4à exercer une influence décisive dans les destitutions et les nominations de dirigeants.

4. ***La période de souveraineté de l'école hanafite :*** cette période a débuté avec l'accession de Muḥammad 'Ali Pacha au pouvoir en Égypte en 1805. Muḥammad Ali Pacha n'a pas seulement nommé des *muftis* aux conseils législatifs et judiciaires, mais il est allé plus loin en nommant des *muftis* dans les Divans - les bureaux et ministères - qui ont des liens avec le travail juridique, judiciaire et populaire, tels que le Divan du gouverneur et le Divan des biens religieux. Sous le règne des successeurs de Muḥammad 'Ali, on a nommé un bon nombre de *muftis* à d'autres divans : Divan de la fondation

sunnite, Divan de la Maison de la Monnaie, Divan des biens religieux privés et Divan des droits d'auteur. On a également nommé des *muftis* dans toutes les directions et les provinces d'Egypte. Ainsi, le système de *fatwa* en Égypte a formé une pyramide, dont le sommet est le *mufti* des maîtres hanafites en Égypte - plus tard le *mufti* d'Égypte - suivi du *mufti* d'al-Ḥaqānyyah, puis du *mufti* des biens religieux et des *muftis* des conseils législatifs et judiciaires. Les *muftis* des provinces représentent la base de la pyramide du système de *fatwa* égyptien, étendu sur toutes les régions d'Égypte.

Muḥammad 'Ali a progressivement travaillé à renforcer la souveraineté de l'école hanafite sur les autres écoles, en tant qu'école officielle des Ottomans. Le poste de « *Mufti* des maîtres hanafites en Égypte » a évolué au fil du temps et changé de nom à plusieurs reprises. Initialement, il était désigné sous le titre de « *Mufti* Effendi al-Ḥanafiyyah » et jouissait de la même importance que les *muftis* des autres écoles travaillant dans les conseils judiciaires et législatifs. Par la suite, il a été désigné « *Mufti* Effendi Misr » et a acquis par-là une prééminence sur les autres écoles. À la fin du 13ème siècle de l'Hégire, ce poste a été transformé en « *Mufti* d'Égypte », reléguant les autres *muftis* à un statut non-officiel. Le nom du poste de *mufti* hanafite est devenu « *Mufti* d'Égypte » à l'époque de Sheikh Muḥammad al-Binā', qui était le premier à porter officiellement ce titre en 1304 de l'Hégire.

Le *mufti* de l'école hanafite a connu une évolution majeure, passant d'un simple *mufti* d'école à devenir le *mufti* d'Égypte et le Grand Imam d'Al-Azhar. Sheikh Muḥammad Al-'Abbāsī Al-Mahdī était le premier à occuper ces deux postes, devenant ainsi le premier Grand Imam d'Al-Azhar issu de l'école hanafite. Il est à noter que ce poste était jusque-là réservé aux jurisconsultes de l'école shaféite, depuis que Sheikh 'Abd Allah al-Shabrāwī l'a occupé. Suite à la perte des Shaféites du poste de Grand Imam d'Al-Azhar, ces derniers n'ont plus eu de présence officielle dans les divans de l'État[156]. Toutefois, il n'existe pas de documents officiels permettant de confirmer avec certitude la date de création de Dar *Al-Iftā'* d'Egypte. En relation à ce sujet, Sheikh Jād Al-Ḥaq confirme que malgré les efforts considérables entrepris pour examiner les sources historiques, aucune preuve concluante n'a été trouvée quant à la création de l'actuelle Dar *Al-Iftā'* d'Egypte. Cependant, à partir de novembre 1895, des références faisant mention des titres de « *muftis* » ou de « *mufti* d'Égypte » ont été découvertes dans certaines listes et lois publiées antérieurement à cette date.

---

(156) Imad Ahmad Hilal. Al-Ifta' al-Masri min al-Sahabi 'Uqbah Ibn 'Amir ila al-Doktur 'Ali Jumah. Dar al-Kutub wa al-Watha'iq al-Qawmiyya, Égypte. Du deuxième au quatrième volume.

D'après les archives de Dar *al-Iftā'*, il semble évident que la création de cette institution ait précédé la désignation d'un *mufti* spécifique. Il est fort possible - selon certaines hypothèses - que Dar *Al-Iftā'* d'Egypte ait été mise en place et que ses fonctions aient été déléguées au Grand Imam d'Al-Azhar, à l'instar de ce qui s'est produit pour Sheikh Ḥassunah al-Nawāwī. Le premier registre de la bibliothèque de Dar *Al-Iftā'* datant du mois de Jumādà Al-Ākhirah 1313 de l'Hégire (1895) le confirme bien.

D'après les registres de Dar *Al-Iftā'* d'Egypte, il semble évident que Sheikh Muḥammad 'Abdu était le premier *mufti* indépendant de Dar *al-Iftā'*, ce qui signifie qu'il n'a pas cumulé ce poste avec une autre fonction à Al-Azhar. Dans le deuxième registre des *fatwas* de Muḥammad 'Abdū, on trouve mentionné ce qui suit :

« Par ce décret, le poste d'*Iftā'* est devenu indépendant du poste de Sheikh de la mosquée Al-Azhar, et Sheikh Muḥammad 'Abdū est devenu le premier *mufti* indépendant d'Égypte nommé par le khédive 'Abbās Helmi. ».

Certains ont prétendu que les Britanniques avaient créé Dar *al-Iftā'* d'Egypte dans le but de donner un caractère légitime à leur occupation des territoires égyptiens du point de vue religieux. Mais, ces assertions sont trop loin de la vérité pour les raisons suivantes :

Premièrement, Dar *al-Iftā'* n'a jamais émis de *fatwa* légitimant l'occupation britannique.

Deuxièmement : les travaux de l'*Iftā'* remontent aux débuts de la Conquête islamique de l'Égypte et étaient exercés bénévolement par certains compagnons tels que 'Uqbah Ibn 'Āmir et 'Abd Allah Ibn 'Amr Ibn al-'Āṣ. Ces travaux ont acquis un caractère officiel à l'époque mamelouke et étaient étroitement liés au système judiciaire. Il y avait quatre postes de *mufti* dans Dar al-'Adl : le *mufti* Shāfi'ī de Dar al-'Adl, le *mufti* Mālikite de Dar al-'Adl, le *mufti* hanafite de Dar al-'Adl et le *mufti* Ḥanbalite de Dar al-'Adl. Chaque juge de chaque école choisissait le *mufti* de son école et le présentait au sultan pour sa nomination.

Troisièmement : sous le règne des Ottomans, on a modifié le système judiciaire et par conséquent le système de *fatwa* en entier. Il n'y avait plus qu'un seul poste de *mufti*, celui du « *mufti* du noble sultanat d'Égypte », nommé avec l'approbation du *Mufti* d'Istanbul. Rappelons que le *mufti* d'Égypte était principalement Shāfi'ī bien que les Ottomans suivaient l'école hanafite.

Quatrièmement : à l'époque de Muḥammad 'Ali, il y avait quatre *muftis* pour les quatre écoles juridiques, mais le *mufti* hanafite était le chef et était appelé « *mufti* Effendi d'Égypte ». Le pacha gouverneur d'Égypte était celui qui nommait le *mufti* en se basant sur les recommandations des érudits.

Cinquièmement : Sheikh Muḥammad Al-Mahdi Al-'Abbāsī a été nommé « *Mufti* Effendi d'Egypte » en 1848 sous le règne d'Ibrāhīm Pacha Ibn Muḥammad 'Ali. Cette position de *mufti* a été maintenue sous le règne d'Ismā'īl surtout lorsque Sheikh al-'Abbāsi a été désigné Grand Imam d'Al-Azhar en 1870. Toutefois, en 1881, il a été destitué de son poste en raison de divergences avec les savants d'Al-Azhar sur la question des bourses estudiantines et des licences d'enseignement. Une enquête a révélé que Sheikh Al-'Abbāsī était un *mufti* hanafite, alors qu'Al-Azhar était traditionnellement dirigé par des savants shaféites. Le Khédive Tawfiq a donc pris la décision de le destituer de son poste.

Le 11 décembre 1881, Sheikh Muḥammad al-Inbābī, un grand savant shaféite, a été nommé Grand Imam d'Al-Azhar à la place de Grand Imam de l'Azhar Al-'Abbāsī. Toutefois, après l'échec de la révolution de 'Urābī, Sheikh Al-'Abbāsī a été réintégré à la direction d'Al-Azhar le 12 octobre 1882, et Sheikh Al-Inbābī a été destitué. Sheikh Al-'Abbāsī a ainsi pu à nouveau cumuler les fonctions de *mufti* et de Grand Imam d'Al-Azhar jusqu'en 1885, date à laquelle Sheikh Al-Inbābī est revenu à la tête d'Al-Azhar jusqu'à sa mort en 1895.

Après la mort de Sheikh al-Inbābī en 1895, Sheikh Ḥassunah al-Nawāwī a été nommé Grand Imam d'Al-Azhar, et la fonction de *mufti* lui a été confiée peu après. Jusqu'en 1899, il a exercé les fonctions des deux postes, mais il a été remplacé par Sheikh Muḥammad 'Abdū en tant que grand *mufti* à partir de cette date.

Cette présentation, brève mais concise, démontre que le poste de *mufti* était une fonction permanente avant l'occupation britannique et que l'occupation n'affectait en rien son organisation ou sa subordination au système judiciaire. En effet, Sheikh Muḥammad al-Mahdī Al-'Abbāsī, qui avait été nommé *mufti* avant l'occupation, a conservé sa fonction même après celle-ci[157].

(157) Voir le site officiel de Dar al-Iftā' d'Egypte, https://www.dar-alifta.org/ar.

L'indépendance de Dar al-Iftā' d'Egypte :

L'article 10 de la réglementation sur l'organisation des tribunaux religieux et les procédures y afférentes, émise par décret en 1897, disposait que la nomination d'un juge en Égypte et la désignation du *mufti* de la terre égyptienne étaient soumises à l'approbation de l'autorité émettrice de la réglementation et devaient respecter les règles en vigueur. Toutefois, la loi n° 12 de 1914 a abrogé et modifié certaines dispositions de cette réglementation, y compris l'article 10. La note explicative accompagnant cette abrogation indique que cet article est devenu nul en raison de l'impossibilité de prescrire des procédures de nomination pour une fonction qui n'a rien à voir avec les activités des tribunaux religieux.

Cependant, cette abrogation n'est plus valide aujourd'hui, étant donné que le *mufti* de la terre égyptienne n'est plus membre de la Cour suprême religieuse en vertu de la composition de cette dernière telle que prévue par la loi n°12 de 1914 et la réglementation sur les tribunaux religieux de 1931. Par conséquent, la disposition de l'article 10 abrogé est désormais applicable, en vertu de laquelle le *mufti* de la terre égyptienne doit être choisi par décision du président de l'État et conformément aux procédures en vigueur.

Il convient de noter que la loi sur les procédures pénales prévoit qu'en cas de vacance du poste de *mufti*, de son absence ou de son empêchement, le ministre de la Justice peut nommer un autre pour le remplacer, sur décision de sa part (article 381/3 de la loi sur les procédures pénales).

À l'époque de Muḥammad 'Abdū, l'*Iftā'* en matière de Justice et de vie quotidienne ont été combinées, et cette situation est restée en place jusqu'en 2007, date à laquelle Dar *al-Iftā'* est devenu indépendant, avec son propre budget figurant dans le budget de l'État, tout comme celui de l'Azhar.

Avec l'abolition des tribunaux islamiques par la loi n°462 de 1955, il n'y a plus de *Fatwa* dans les tribunaux de première instance, et les activités de *Fatwa* sont maintenant réservées au *Mufti* des terres égyptiennes au Caire, qu'il s'agisse de travailler pour le gouvernement, les particuliers ou les entités.

Il convient de noter qu'à partir du 1er janvier 1956, lorsque la loi abolissant les tribunaux religieux est entrée en vigueur, certaines responsabilités du président de la Cour suprême religieuse ont été transférées à Dar *al-Iftā'* d'Égypte. Parmi ces responsabilités figuraient la déclaration de la procession du Maḥmal (couverture) de la Ka'bah et du Mausolée du Prophète, ainsi que la détermination du montant d'argent (al-ṣurrah) à allouer par la direction des *Waqfs* aux pauvres des deux sanctuaires sacrés...

Cependant, cette compétence a été suspendue en raison de divergences politiques entre la République d'Égypte et le Royaume d'Arabie Saoudite à cette époque-là. La dernière procession du Maḥmal de la Ka'bah a eu lieu le 26 Dhul Qi'dah 1381 de l'Hégire (1er mai 1962).

Il incombait également au président de la Cour suprême religieuse de déterminer les mois lunaires contenant des saisons religieuses, à savoir Muḥarram, Rabi' Al-Awwāl, Rajab, Sha'bān, Ramadan, Shawwāl et Dhul al-Ḥijjah. Cette tâche a été transférée à Dar *al-Iftā'* depuis l'abolition des tribunaux religieux, et elle est actuellement effectuée par elle.

Dar *al-Iftā'* d'Egypte a acquis son indépendance financière et administrative du ministère de la Justice le 1er novembre 2007, et elle dispose maintenant d'un règlement intérieur et financier approuvé et publié dans le Journal Officiel égyptien. Pourtant, cette réalisation remarquable n'empêche pas Dar *al-Iftā'* de relever politiquement et structurellement du ministère de la Justice. Cette dépendance découle d'un intérêt commun entre les deux institutions dans le domaine de la peine de mort.

Les missions de Dar al-Iftā' d'Egypte :

Dar *al-Iftā'* d'Egypte a deux types de missions :

- Les missions religieuses.
- Les missions juridiques.

Missions religieuses :

Les missions religieuses comprennent :

1. Répondre aux questions et fournir des *fatwas* dans différentes langues.
2. Publier diverses déclarations religieuses.
3. Préparer des recherches scientifiques spécialisées.
4. Réfuter les doutes et les suspicions qui entourent l'Islam.
5. Observer le début des mois du calendrier islamique.
6. Former les étudiants boursiers pour se spécialiser dans la *fatwa*.
7. Formation de *muftis* à distance.

1. Répondre aux questions et fournir des fatwas dans différentes langues :

Cela se fait de deux manières :

- ***Réponse orale :*** cela exige la présence du demandeur en personne au siège de Dar *al-Iftā'* d'Egypte.
- ***Réponse écrite*** qui peut être obtenue par divers moyens et méthodes et en diverses langues :

1. Poser directement la question, qui sera ensuite transmise à l'administration de la *fatwa* qui y répond. Le demandeur de *fatwa* prend rendez-vous pour recevoir la réponse.
2. Envoyer la question par courrier, et après avoir répondu à la question, la réponse sera envoyée au demandeur à l'adresse indiquée.
3. Envoyer la question par fax, qui sera ensuite présentée à l'un des secrétaires spécialisés en *fatwas*. Après avoir répondu à la question, la réponse sera envoyée au demandeur par le numéro de fax indiqué.
4. Envoyer la question par courrier électronique, à laquelle l'un des secrétaires spécialisés en *fatwas* répondra. La réponse sera envoyée à l'adresse électronique du demandeur.

- ***La réponse téléphonique :*** Dar *al-Iftā'* d'Egypte a mis en place un service téléphonique pour recevoir les questions provenant de l'intérieur et de l'extérieur du pays.

Rappelons que le nombre de *fatwas* émises mensuellement par Dar *al-Iftā'* d'Egypte, à l'oral et à l'écrit, par téléphone, courrier électronique, courrier postal et fax, s'élève à environ cinquante mille *fatwas* selon les dernières statistiques.

- ***Publication des communiqués :***

De temps à autre, les circonstances au sein de la communauté musulmane exigent que les érudits expliquent clairement leur position sur les questions soulevées sur les scènes régionales et internationales ; cela vise à prévenir les tentatives de tromperie et de remise en question des fondements de la religion, et à éliminer les causes de division et de discorde au sein des sociétés musulmanes. Ces communiqués portent les problèmes rencontrés par les musulmans en dehors du monde islamique, les *fatwas* mal faites, les attaques contre les symboles et les fondements de l'Islam, les explosions atroces qui terrorisent les innocents, ainsi que d'autres événements et problèmes divers.

Les communiqués sont diffusés à travers les médias, ainsi que sur le site internet de Dar *al-Iftā'*. Le Comité d'évaluation scientifique et de préparation médiatique de Dar *al-Iftā'* est responsable de la publication de ces communiqués.

- ***Elaborer des recherches religieuses spécialisées :***

Dar *al-Iftā'* d'Egypte élabore des recherches religieuses spécialisées dans un style académique en vue de combler quelques lacunes fondamentales dans le domaine de la recherche religieuse considérable. Ces recherches abordent souvent des questions émergentes, présentant des preuves et discutant en profondeur et en détail de leurs implications.

- ***Réfuter les allégations contre l'Islam :***

Face aux campagnes de suspicion lancées à l'encontre de l'Islam, il est devenu primordial de réfuter les fausses accusations qui perturbent les croyances des individus et favorisent l'émergence d'une mentalité superstitieuse. Raison pour laquelle, une équipe de chercheurs spécialisés a été mandatée pour recueillir les accusations portées contre l'Islam et y répondre de manière éclairée, en s'appuyant sur des preuves logiques et scientifiques.

- ***Déterminer les débuts des mois lunaires :***

Déterminer les débuts des mois lunaires est une tâche confiée à Dar *al-Iftā'* d'Egypte, étant donné leur lien avec les saisons religieuses musulmanes. À cet effet, Dar *al-Iftā'* d'Egypte déploie des comités religieux composés de spécialistes en jurisprudence et d'experts en astronomie pour observer les mois lunaires. Cette observation ne se limite pas seulement aux mois des saisons religieuses telles que Ramadan, Shawwāl et Dhul al-Ḥijjah, mais englobe aussi tous les mois. Le but en est de s'assurer de bien déterminer les débuts des mois lunaires surtout ceux liés au culte musulman.

Ces comités sont répartis dans tous les territoires égyptiens, dans des endroits sélectionnés par l'Autorité de la géodésie égyptienne et l'Institut météorologique avec leurs experts et scientifiques. Pour le mois de Ramadan, le grand *Mufti* annonce le résultat de l'observation fondée sur la décision des comités juridiques lors d'une cérémonie officielle à laquelle assistent les hauts responsables de l'État.

En outre, Dar *al-Iftā'* d'Egypte collabore avec l'Université du Caire et certains pays arabes et islamiques pour lancer le satellite islamique, dont l'une des missions est de déterminer les débuts des mois lunaires, contribuant ainsi au maintien de l'unité des musulmans et mettant fin à la divergence sur ce point.

- ***Former les boursiers envoyés pour se spécialiser dans la*** *fatwa* **:**

Dar *al-Iftā'* d'Egypte propose une formation destinée aux étudiants boursiers en matière de *fatwas*. Elle accueille des étudiants issus de différentes universités islamiques, qui cherchent à acquérir les compétences nécessaires pour exercer l'*Iftā'* dans leur pays d'origine.

A cet effet, Dar *al-Iftā'* d'Egypte a élaboré un programme de formation structuré sous forme d'un cours de *fatwa* de trois ans. Au cours de ce programme, on étudie un ensemble de matières en matière de *fatwa*, dispensées par des professeurs de l'Université Al-Azhar. L'étudiant, préparé à la pratique, assiste aux conseils de *fatwa* sous la supervision des secrétaires de *fatwa*. Il s'agit d'une formation pratique sur les compétences de *fatwa*, encadrée par le département de formation de Dar *al-Iftā'* d'Egypte. Tout étudiant ayant réussi ce cours se voit décerner un certificat attestant qu'il a suivi une formation en *fatwa* à Dar *al-Iftā'* d'Egypte.

- ***Formation à distance dans le domaine de la*** *fatwa* **:**

Dar *Al-Iftā'* d'Egypte a instauré le tout premier centre de formation à distance spécialisé dans le domaine de la *fatwa* et de la jurisprudence musulmane. Des programmes d'études spécialisés en matière de *fatwa* ont été élaborés et diffusés sur une plateforme dédiée à l'enseignement à distance.

Cette initiative permet aux étudiants de recevoir une formation en *fatwa* sans avoir à se déplacer pour suivre les cours au siège de Dar *Al-Iftā'* d'Egypte. Grâce à cette plateforme d'enseignement à distance, les étudiants peuvent acquérir sans difficulté les connaissances et les compétences requises pour exercer leur fonction de *mufti* dans leur propre pays.

Les missions juridiques :

Fournir des** fatwas **d'ordre consultatif aux juges en matière de peine de mort :

Le deuxième domaine de responsabilité concerne les tâches juridiques, plus précisément la fourniture de conseils juridiques aux tribunaux compétents en matière de peine capitale, une charge confiée à Dar *al-Iftā'* d'Égypte. Conformément à la loi pénale en vigueur et aux procédures pénales en Égypte depuis la fin du XIXe siècle, les tribunaux criminels sont tenus de solliciter l'avis du *mufti* pour les affaires requérant l'imposition de la peine de mort.

Dès le début de l'affaire, le *mufti* examine scrupuleusement les documents de la procédure. S'il découvre une preuve légale indiscutable justifiant le verdict de peine de mort, il le reconnaît. Cependant, s'il remet en question la solidité des preuves ou s'il trouve des éléments insuffisants pour justifier pleinement le verdict, il exprime ses réserves. Alors, le rôle du *mufti* dans cette affaire est d'examiner les faits et les preuves présentées dans les documents de la procédure du point de vue du droit musulman en général. En cas de divergence entre les écoles de *fiqh*, le *mufti* adopte l'avis le plus bénéfique pour la stabilité et la sécurité de la société.

Dar Al-Iftā' d'Egypte est composé de plusieurs départements et sections:

1. Secrétariat de la *Fatwa*.
2. Département des *fatwas* orales.
3. Département des *fatwas* relatives à la loi successorale.
4. Département des *fatwas* écrites (divers).
5. Département des *fatwas* électroniques.
6. Département des *fatwas* téléphoniques.
7. Département de la comptabilité islamique.
8. Département de la recherche islamique.
9. Département de la formation.
10. Département de la formation à distance pour les *muftis*.
11. Département de la révision et de la vérification linguistique.
12. Département des publications.
13. Département des médias.

14. Département du site Web.
15. Département de la traduction.
16. Département de la technologie de l'information.
17. Département général des affaires juridiques.
18. Département général des affaires financières.
19. Département général des affaires administratives.
20. Affaires relatives à la peine de mort.
21. Centre de conseil familial.

Le secrétariat de la *Fatwa* :

C'est un comité formé par le conseil supérieur des grands savants de Dar *Al-Iftā'* d'Egypte. Cette initiative a été lancée par Prof. Dr. 'Ali Jum'ah, ex-grand *mufti* d'Égypte pour faire face à la multitude de problèmes et de situations variées auxquels sont confrontés les musulmans, ainsi que pour répondre à la nécessité d'un *Ijtihād* collectif, moins susceptible d'erreurs que *l'Ijtihād* individuel. La décision de créer ce secrétariat a également été prise pour pouvoir répondre à la multitude de demandes de *fatwa* envoyées quotidiennement par téléphone, courrier électronique, fax ou courrier postal.

Le secrétariat de la *Fatwa* a pour mission de répondre à toutes les demandes qui lui sont adressées et opère sous la supervision du grand *mufti* d'Égypte. Elle est également chargée de former les candidats aimant rejoindre le secrétariat de la *Fatwa*, conformément à la politique de Dar *al-Iftā'* visant à améliorer les compétences de ses *muftis* et aiguiser leurs connaissances en matière de *fatwa*.

Il convient de rappeler que le Secrétariat de la *Fatwa* rassemble une sélection de savants spécialisés en droit islamique, bénéficiant du soutien d'une équipe de chercheurs juridiques au sein du département de recherche juridique. Par ailleurs, Dar *al-Iftā'* d'Égypte a établi de nombreux protocoles de coopération avec des institutions scientifiques et académiques. Parmi ces institutions figurent le Centre national de recherche, l'Université Ain Shams, la Bibliothèque égyptienne, l'Institut des services sociaux, la Banque centrale, et bien d'autres encore. Ces protocoles permettent au Secrétariat de la *Fatwa* de solliciter l'expertise scientifique de ces organismes lorsque cela s'avère nécessaire, garantissant ainsi que la *fatwa* repose sur une base scientifique solide, fondée sur une compréhension juste et étroitement liée à la réalité.

Le secrétariat de la *fatwa* comprend plusieurs départements, à savoir :

Le département des fatwas orales :

Ce département fournit ses services au public musulman. Le demandeur se présente en personne au siège de Dar *Al-Iftā'* d'Egypte où il rencontre l'un des secrétaires de *fatwa* pour lui poser sa question. A son tour, le secrétaire de *fatwa* enregistre les informations, pose des questions, puis répond à la question posée. La question et la réponse sont ensuite enregistrées dans un système prévu pour conserver les *fatwas* dans le but d'en tirer profit ultérieurement grâce à une base de données créée à cet effet.

Le département des *fatwas* orales entretient une relation de collaboration avec les autres départements de Dar *al-Iftā'*. Le directeur de ce département transfère les demandes vers les départements spécialisés afin de solliciter leurs avis. Si nécessaire, la demande peut également être transmise à la commission de secrétariat ou au centre de recherche, notamment dans le cas de questions nouvelles relevant de la science.

Le département des fatwas relatives à la loi successorale :

Ce département a été établi dans le but de résoudre les conflits liés aux successions. Le demandeur se rend personnellement au siège de Dar *al-Iftā* d'Égypte pour présenter sa demande par écrit, qu'il signe de sa propre main ou par l'intermédiaire d'un mandataire dûment désigné. Il est également requis de fournir une copie de sa pièce d'identité, ainsi que des documents officiels approuvés par le tribunal.

Le demandeur soumet sa demande et fournit toutes les informations requises concernant sa question, s'il y en a, puis la question est transmise au directeur du département qui rédige la réponse. Le demandeur reçoit ensuite un rendez-vous pour recevoir sa *fatwa* une fois que la réponse est prête.

Dans certains cas, la question est envoyée par courrier. Le demandeur écrit sa question et l'envoie par courrier à l'adresse du siège de Dar *al-Iftā'*. La question est ensuite présentée au directeur du département et une fois la réponse donnée, elle est envoyée au demandeur à l'adresse indiquée.

Dans d'autres cas, la question est envoyée par fax. Le demandeur envoie sa question par fax au numéro spécialement réservé à la réception des questions à Dar *Al-Iftā'* d'Egypte. La question est ensuite présentée au directeur du département et une fois la réponse donnée, elle est envoyée au demandeur via le numéro de fax ou à l'adresse postale où il souhaite recevoir la réponse.

Le département des fatwas écrites :

Le demandeur doit présenter une demande écrite et signée, accompagnée d'une pièce d'identité ou mandater une personne avec une procuration officielle pour le faire en son nom. Les demandes peuvent être envoyées par courrier à l'adresse du siège de Dar *al-Iftā'* au Caire, par fax au numéro réservé à la réception des questions. Il est également nécessaire de joindre les documents officiels provenant des tribunaux, des organisations, des institutions et des entreprises concernées.

Les demandes sont enregistrées par le directeur du département puis transférées au secrétaire de *fatwa* chargé de la réponse. Ce dernier se réfère aux ouvrages de référence, aux sources juridiques, aux *fatwas* des savants anciens et contemporains. Il en choisit l'avis religieux approprié aux conditions des personnes concernées. Enfin, il formule la *fatwa* et la prépare en vue de sa publication.

Le département des fatwas électroniques :

Le demandeur accède au site internet de Dar *Al-Iftā'* d'Egypte (rubrique : demande de *fatwa*) et choisit le sujet de question (par exemple : prière, Ḥajj, etc.) et tape sa question. Une fois sa question envoyée, le site lui donne un numéro secret qu'il doit conserver jusqu'à réception de la réponse. Un des secrétaires de *fatwa*, spécialisé dans la question posée, répondra alors à la demande et enverra la réponse au courrier électronique du demandeur. Environ une heure après l'envoi de la question, le demandeur retourne sur le site Dar *al-Iftā'* et se dirige vers la section de renseignement sur la *fatwa*, où il insère le numéro de sa question pour recevoir la réponse. Il peut également vérifier son propre courrier électronique où la réponse lui sera envoyée.

Le département des fatwas téléphoniques :

Dar *al-Iftā'* d'Egypte propose un service téléphonique accessible via un numéro abrégé. Le demandeur, qu'il soit à l'intérieur ou à l'extérieur du pays, contacte ce service et un employé du centre d'appels reçoit son appel et recueille les informations nécessaires, avant d'aider le demandeur à enregistrer sa question en suivant les instructions vocales automatisées. Le système lui donne alors un numéro secret spécifique à sa question avant de transférer l'appel automatiquement à l'un des responsables de la *fatwa* spécialisés dans la réponse aux questions téléphoniques. Ce dernier répond à la question dans un délai d'une heure maximum.

Pour recevoir la réponse à sa question, le demandeur peut, une heure plus tard, suivre les instructions vocales automatisées, en fournissant le numéro secret qui lui a été attribué précédemment. Ce système efficace permet donc une gestion rapide et efficace des demandes de *fatwa* par téléphone, offrant ainsi un service de qualité aux demandeurs en quête de réponses à leurs interrogations religieuses.

Il sied de dire que la réponse aux questions s'effectue par quatre étapes : la compréhension, l'adaptation, le jugement et la délivrance de la *fatwa*. Les *muftis* destinés à ce type de questions acquièrent cette compétence après une longue période de formation et de pratique, à travers des examens, des cours et une mise en pratique. Plusieurs processus internes sont également impliqués dans cette procédure, tels que l'écoute attentive de la question, la répétition de la question si elle est ambiguë, la bonne compréhension de la question en respectant les éléments et les principes de la *fatwa*, la prise en compte du contexte, l'adaptation juridique au cas en question, puis enfin le jugement et la délivrance de la *fatwa*. En formulant sa *fatwa*, le *mufti* emploie des termes clairs et évite les termes techniques inaccessibles à la compréhension du grand public. Le *mufti* prend aussi en compte les caractéristiques professionnelles, culturelles et sociales du demandeur ainsi que la nature et les lois du pays où il vit.

La réponse est transmise de la manière la plus appropriée, même en utilisant un langage courant. Les questions et les réponses sont examinées par un système électronique moderne spécialement conçu pour cette tâche. Un nombre important de chercheurs examinent et vérifient chaque réponse afin de garantir la qualité du service. La vérification est effectuée pour chaque réponse avant son envoi au demandeur. Pour le moment, une petite équipe est suffisante pour ce travail, en attendant la formation d'un personnel hautement qualifié pour cette tâche.

Département de comptabilité islamique :

Dar *al-Iftā'* d'Egypte a récemment créé un département nommé « Département de comptabilité religieuse », dans le but de répondre aux besoins de la communauté tant locale qu'internationale et de contribuer à la réalisation de ses objectifs généraux. Ce département est composé d'un groupe de spécialistes en sciences religieuses et économiques, appuyés par une unité d'informations avancée. Ce département se concentre sur tout ce qui a trait aux mathématiques, aux comptes et aux transactions financières, telles que la Zakat, les dons, la division des héritages, les compensations, les dépenses et les contrats financiers anciens et modernes, etc.

Ce département a été créé pour traiter des transactions financières dans le monde moderne et répondre au besoin des individus et des organisations intéressés de savoir l'avis religieux concernant leurs projets. Il est pertinent de préciser que les différences d'opinions sur la nature de ces transactions sont nombreuses et que les spécialistes compétents en la matière sont peu nombreux. C'est pourquoi ce département représente une autorité spécialisée, fiable et réputée pour les questions financières sujettes à controverse.

Les services fournis par le département de comptabilité islamique :

- Fournir des *fatwas* pour le bénéfice de personnes physiques et morales, telles que des entreprises et des gouvernements, par la voie écrite ou orale.
- Répondre aux demandes d'informations sur les transactions financières contemporaines.
- Elaborer des contrats, des modèles et des formats modernes pour les transactions entreprises par des individus, des sociétés et des gouvernements.
- Mettre à disposition de programmes de formation spécialisés.
- Aider les individus et les entreprises à savoir comment calculer la zakat due.
- Porter attention aux *Waqf* et à la meilleure façon de les gérer, en aidant les individus à bien choisir le type de *Waqf* qui leur convient.
- Aider les individus à bien reformuler leurs testaments.
- Publier des ouvrages portant sur la zakat et les *Waqfs*, visant par-là à sensibiliser les individus et les entreprises sur ces sujets dans l'ultime dessein de bien gérer les ressources, de maintenir la solidarité sociale et de contribuer au développement du pays.

Département des recherches islamiques:

Le département des recherches islamiques renferme un groupe de chercheurs spécialisés dans les sciences islamiques. Leur travail consiste à rédiger des recherches spécialisées et à fonder les *fatwas* sur des bases juridiques solides. Ces chercheurs ont pour tâche de répondre aux besoins croissants d'avis religieux liés à l'évolution constante dans les domaines de la vie. Rappelons que cette évolution a donné lieu à une augmentation du nombre des questions posées et aux demandes d'éclaircissement sur de nouvelles

situations. Face à cette diversité et à cette complexité, il était nécessaire de mener une recherche approfondie pour revoir les questions juridiques qui ont évolué en raison de l'évolution de la réalité et des impératifs émergeants. Il était également nécessaire de fonder d'autres critères de préférence, en se basant sur les règles générales de la charia servant les intérêts des gens.

Le département des recherches islamiques se compose de plusieurs sections, chacun ayant un rôle spécifique à jouer dans la réalisation de la mission du département et de l'institution dans son ensemble. Parmi ces sections, on peut citer les suivantes :

La section des recherches spécifiques :

Cette section a pour mission de réaliser des études juridiques précises et approfondies dans les domaines relevant de l'*Iftā'*. Elle examine minutieusement les questions, qu'elles soient nouvelles ou anciennes, en appliquant des méthodes et des approches scientifiques. De plus, elle tient compte des développements dans les sciences humaines ainsi que des avancées considérables dans les sciences en général, en les utilisant comme données pour ses travaux de recherche.

La section des questions islamiques :

C'est une division du Centre de recherche juridique de Dar *al-Iftā'*. Il se concentre sur l'authenticité en créant des recherches juridiques ayant une nature particulière ou une méthodologie spécifique. Les travaux de cette section portent sur :

- Les questions à propos desquelles les érudits ont exprimé des divergences acceptables. On vise à passer de l'état d'incertitude à la certitude et à traiter ces questions en tant qu'affaires concrètes.
- Les questions sur lesquelles les gens sont communément en désaccord et qui sont en contradiction avec les normes juridiques bien établies.
- Les questions mal comprises par certaines sectes qui conduisent à la diffamation des gens, à la création d'innovations au sein de l'Islam ou à la division des musulmans.

La section de réfutation des doutes :

Les chercheurs de cette section répondent aux doutes soulevés sur l'Islam à l'intérieur et à l'extérieur, transmis par courrier électronique. On répond aux doutes régulièrement soulevés dans les médias visuels, auditifs et écrits de manière appropriée à la raison contemporaine. Les chercheurs préparent également des études portant sur la nature, les causes et l'origine de ces doutes.

La section de la pensée islamique :

Cette section se concentre sur l'analyse des questions d'actualité et la rédaction d'articles portant sur l'éthique et les valeurs musulmanes universelles. Son objectif est de mettre en avant les concepts éthiques de l'islam tout en critiquant les concepts erronés et les valeurs importées qui vont à l'encontre des principes de l'Islam.

Le département de la formation :

Ce département propose une série d'activités de formation qui sont les suivantes :

1. ***Formation de qualité :***

Face aux défis et aux situations difficiles auxquels la communauté musulmane est confrontée, Dar *al-Iftā"* d'Égypte prend la responsabilité d'améliorer les compétences en matière de prédication musulmane. Cela implique la mise en place d'une formation destinée aux étudiants et aux imams des mosquées, dans le but de les sensibiliser à la réalité et aux besoins de leur communauté, ainsi que de les rendre aptes à aborder les évolutions contemporaines avec conscience et efficacité.

Le but recherché est de former le modèle de prédicateur souhaité, qui puisse représenter la religion, la nation de manière efficace dans des situations et des contextes différents. Pour y parvenir, il convient de comprendre l'époque, ses questions et ses problèmes, en proposant des réponses, des solutions et des opinions en adéquation avec les réalités complexes et interconnectées. Il en résulte la formation d'un prédicateur cultivé, interactif et créatif, qui écoute attentivement autrui, comprend ses idées, opinions et valeurs, tout en étant capable de s'adapter aux différences et aux diversités. Il sait répondre avec précision, lire les textes et les propos en profondeur, analyser et interpréter les faits, adopter des positions après étude et recherche, et présenter ses arguments dans un style moderne.

2. ***La formation des boursiers en matière de*** *fatwa* ***:***

Dar *Al-Iftā'* d'Egypte se donne pour mission de mettre en valeur son rôle scientifique dans le domaine de la *fatwa*. Cette initiative repose sur la vision que la *fatwa* est un art qui exige une grande expertise permettant à son détenteur de bien traiter les questions dans toute leur diversité et leur complexité.

3. ***Le département de la formation des*** *muftis* ***à distance :***

Dar *Al-Iftā'* d'Egypte se prépare à établir le premier centre de formation à distance de son genre dans le domaine de la *fatwa* où des programmes spécialisés en *fatwa* seront préparés et diffusés sur un site dédié à l'éducation à distance. Cette initiative vise à soulager les étudiants des contraintes liées aux déplacements pour obtenir un diplôme de *fatwa* auprès de Dar *al-Iftā'*". Les étudiants pourront ainsi acquérir les connaissances et les compétences qui les qualifient à bien assumer le rôle de *mufti* dans leur pays.

En outre, le centre de formation à distance offrira, via son site web, un nouveau et urgent service de soutien, de consultation et de formation en *fatwa*, destiné à quiconque en a besoin. Cette initiative favorisera une communication constructive dans le domaine de la *fatwa*, qui contribuera, grâce à Allah, à éliminer le chaos des *fatwas* qui prévaut de nos jours. Cette démarche reflète l'autorité universelle de Dar *Al-Iftā'* d'Egypte en matière de *fatwa* et son engagement à promouvoir la recherche et la formation dans ce domaine critique.

Ce projet a pour objectif de :

- Promouvoir la modération en matière de *fatwa* afin de mettre fin à la montée de l'extrémisme, d'aider ceux qui recherchent des avis religieux crédibles et conscients. Le centre s'engage ainsi à poursuivre plusieurs objectifs pour répondre aux besoins de la communauté et à ceux qui souhaitent exercer des fonctions de *fatwa*.

- Fournir aux personnes intéressées les connaissances nécessaires pour pouvoir comprendre correctement la réalité, en les qualifiant pour accomplir les fonctions de *fatwa* et en leur enseignant les compétences d'analyse de la réalité contemporaine dans tous les domaines.

- Ouvrir un débat constructif sur les questions qui font l'objet de désaccords pour parvenir à une vision équilibrée, visant à éliminer certaines négativités dans le domaine de l'*Iftā'*.

- Etudier les différentes méthodes de *fatwa* pour en choisir celle qui convient le plus au contexte actuel et aux défis relevés.

- Etablir une méthode de recherche pour le processus de *fatwa* en développant des programmes d'études pour la recherche.

- Créer un observatoire des événements et des faits concernant la communauté musulmane dans le cadre du programme éducatif.

- Créer un réseau de communication entre Dar *al-Iftā'* d'Egypte et les autres institutions de *fatwa* comme les Assemblées de *fiqh* pour bénéficier de leur l'expérience en matière de nouveautés et de questions contemporaines.

Département de la révision et de la vérification linguistique :

Dar *al-Iftā'* d'Égypte a établi un département dédié au patrimoine des *fatwas* dans le but de préserver l'intégrité de son corpus de *fatwas* depuis sa création jusqu'à aujourd'hui, comprenant plus de cent mille *fatwas*. Auparavant enregistrées manuellement dans des registres, ces *fatwas* ont été numérisées et intégrées à un programme informatique spécialement conçu, permettant ainsi de les soumettre à une révision linguistique approfondie et à une correction textuelle minutieuse. De plus, des services d'assistance ont été mis en place pour les classer selon un ordre juridique précis, facilitant ainsi leur accessibilité en cas de besoin. Des services de mots-clés, d'indexation et de commentaires ont également été ajoutés aux textes de *fatwa*.

Dar *al-Iftā'* d'Egypte a procédé à l'édition d'une sélection de *fatwas* issues de ses archives, réparties sur 23 volumes. On a confié au département de la révision linguistique la rédaction de la revue de Dar *al-Iftā'*, ainsi que la révision linguistique des contenus publiés sur son site web : articles, études, questions juridiques, *fatwas*, biographies des savants, etc.

Pour atteindre ces objectifs, le département fournit les services suivants:

- Correction linguistique des *fatwas*.
- Fourniture de services d'assistance pour les textes des *fatwas*.
- Correction du contenu du site Web.
- Correction de la correspondance rédigée par le bureau du Grand *Mufti*.

- Correction des données médiatiques avant que le centre de presse ne les publie.
- Révision du contenu de la revue Dar *al-Iftā'* avant de le transférer à l'unité de publication.

Département des publications :

Dar *Al-Iftā'* d'Egypte est soucieux de satisfaire les besoins de la communauté à l'intérieur et à l'extérieur du pays et d'assumer son rôle de leader dans la communauté sur le plan religieux. C'est pourquoi, on a créé un département dénommé « Département des Publications » constituée de trois sections :

La revue de Dar al-Iftā' d'Egypte :

Dans le cadre de ses activités médiatiques et scientifiques, Dar *Al-Iftā'* d'Egypte édite une revue en langue arabe, assortie d'une section de résumés de recherche en anglais. Cette revue est une publication scientifique académique trimestrielle consacrée à la publication de recherches scientifiques et de travaux de promotion destinés aux membres du corps enseignant dans le domaine de la jurisprudence et de ses fondements, en vue de réaliser les objectifs suivants :

- Etudier exhaustivement les nouveautés religieuses.
- Activer les principes de l'*Iftā'* et les mettre en pratique.
- Offrir une tribune de publication aux spécialistes des études juridiques.

L'archive :

L'archive des *fatwas* de Dar *al-Iftā'* regroupe toutes les *fatwas* publiées depuis sa création jusqu'à nos jours, et qui comprennent plus de cent mille *fatwas*. Ces *fatwas* ont été rassemblées dans un programme électronique qui permet de les consulter à tout moment et le plus rapidement possible. L'archive est considérée comme une référence pour les chercheurs de Dar *al-Iftā'* pour consulter les *fatwas* les plus importantes. Cette archive constitue aussi une référence de base pour tous les départements de Dar *al-Iftā'* : *fatwas* orales, écrites, téléphoniques, etc, dans le but d'unifier les *fatwas* au sein de l'institution.

La bibliothèque :

Dar *al-Iftā'* d'Egypte a entrepris un projet important visant à organiser et à classer sa bibliothèque afin de faciliter l'accès à ses nombreux livres, revues, encyclopédies, thèses universitaires, actes de conférences, recherches et manuscrits rares. Sous la direction de l'ex-Grand *Mufti*, Prof. Dr. 'Ali Jum'ah, un programme spécialisé a été mis en place pour stocker les informations de manière technique avant d'être insérées dans un logiciel spécialisé.

Afin de maximiser l'utilisation des technologies modernes, on s'est engagée à communiquer avec les musulmans du monde entier en créant une base de données informatique de milliers de livres et de références scientifiques, qui est mise à jour en continu. Cette base de données vise à aider les secrétaires de *fatwa* et les chercheurs de Dar à l'*Iftā'* à bien rédiger des *fatwas* et à entreprendre des recherches conformes aux normes scientifiques requis.

Il convient de noter que la bibliothèque de Dar *al-Iftā'* contient environ 70% des sciences islamiques et environ 7 000 titres au total. Un plan de classification a été élaboré pour faciliter l'accès au contenu de la bibliothèque. Cette initiative témoigne de l'engagement de Dar *al-Iftā'* à maximiser l'utilisation des technologies modernes et à partager ses ressources avec les Musulmans du monde entier.

Département des médias :

Le département des médias a été créé en raison de la conviction de Dar *al-Iftā'* d'Egypte de l'importance des médias pour transmettre son message à la communauté musulmane et réguler la relation médiatique entre Dar *al-Iftā'* et d'autres institutions locales et internationales. Les objectifs que le département cherche à atteindre peuvent être formulés comme suit :

- Effectuer un suivi des médias locaux, régionaux et internationaux afin de rester informé de l'actualité et des nouvelles questions.
- Accroître la prise de conscience quant au rôle joué par Dar *al-Iftā'*".
- Fournir des réponses en temps réel aux questions posées par les utilisateurs des réseaux sociaux.

Le département des médias comprend un nombre d'unités :

- L'unité de suivi des médias et de rédaction des rapports de presse quotidiens.
- L'unité de diffusion de communiqués et de nouvelles de presse.
- L'unité de formation et de renforcement des performances médiatiques et d'élaboration de plans.
- L'unité de coordination administrative et de communication.

La révision du contenu médiatique :

- Révision des différents contenus médiatiques.
- Surveillance, analyse et création de coupures de presse quotidiennes.
- Suivi de la couverture médiatique égyptienne et régionale surtout en ce qui concerne les principales questions religieuses soulevées.

Conférences de presse :

Publication de déclarations importantes d'ordre local et international.

Département du site Web :

Ce site web a été développé pour mettre en avant les services offerts par Dar *al-Iftā'* d'Égypte. Il a été lancé pour se servir du progrès technologique dans la réponse à l'augmentation du nombre de questions posées.

Le site Web remplit les tâches suivantes :

Publication des fatwas de Dar Al-Iftā' :

Les *fatwas* sont publiées sur le site web de Dar *Al-Iftā'* d'Egypte https://www.dar-alifta.org/ar. Ces *fatwas* sont des exemples de ce que publie Dar *Al-Iftā'* d'Egypte en termes de *fatwas* sélectionnées, représentant sa méthode en matière de *fatwa* et exprimant ses choix juridiques sur de nombreuses questions soulevées dans ce domaine. Les *fatwas* sont publiées en arabe ainsi que dans d'autres langues telles que l'anglais, l'allemand, le français, le turc, le russe, l'ourdou et l'indonésien. Le département de traduction de Dar *Al-Iftā'* se charge de traduire les *fatwas* sélectionnées dans différentes langues.

Contact avec les demandeurs de fatwas au niveau local et international :

Le département des *fatwas* électroniques du site web reçoit des questions provenant du monde entier, tant en arabe que dans d'autres langues. Actuellement, il existe sept langues prises en charge : l'anglais, l'allemand, le français, le turc, le russe, l'ourdou et l'indonésien. Ces questions sont soumises à la section dédiée à la réception des questions sur le site web de Dar *al-Iftā'*. Le département des *fatwas* répond aux questions reçues, et le département de la traduction est chargé de traduire les questions posées dans une langue autre que l'arabe, afin que le département des *fatwas* puisse y répondre. Ensuite, le département de la traduction traduit la réponse dans la langue du demandeur, renouant ainsi une communication efficace avec des Musulmans de différentes nationalités.

Publication de recherches juridiques, de questions islamiques, de réponses aux mensonges tissés contre l'Islam :

Le site web de Dar *al-Iftā'* d'Egypte publie de nombreux travaux menés par le département des recherches juridiques à travers ses différentes sections : section des recherches juridiques, section des questions islamiques et intellectuelles, section des questions de valeurs et d'éthique, etc.

Le site publie également les déclarations émises par Dar *al-Iftā'* de temps à autre si nécessité exige.

Département de la traduction :

Les avancées technologiques dans les moyens de communication ont élargi le champ d'échange d'opinions et d'informations, ainsi que la rapidité de propagation des idées et des opinions. Ces moyens ont eu un impact important sur l'élargissement du processus de consultation religieuse et donné lieu à ce que l'on appelle les *fatwas* électroniques ou les *fatwas* en réseau. Bien que ces moyens aient contribué à enrichir le processus de consultation religieuse, ils ont également perturbé la discipline et créé une situation de chaos dans le domaine de la *fatwa*.

Dans le cadre de son rôle de leader et de ses efforts internationaux pour réglementer le processus de consultation religieuse, Dar *al-Iftā'* d'Egypte a créé un département de traduction, composé d'équipes de traduction dans différentes langues ayant pour tâche de traduire les *fatwas* en lan-

gues différentes pour diffuser la pensée modérée de Dar *al-Iftā'* dans une tentative de contrecarrer les *fatwas* égarées et extrémistes.

L'équipe de traduction effectue les étapes suivantes :

Elle reçoit des questions du monde entier dans différentes langues (jusqu'à présent, il y a sept langues : l'anglais, le français, l'allemand, le turc, le russe, l'ourdou et l'indonésien) et les traduit en arabe pour que le Département des *fatwas* puisse les étudier et y répondre, puis le Département de la traduction les retraduit dans la langue du demandeur.

Le département est également chargé de traduire les *fatwas* sélectionnées par le Comité d'évaluation scientifique et de préparation médiatique afin que ces *fatwas* puissent être publiées sur le site de Dar *al-Iftā'* d'Egypte en tant que modèles de ce que Dar *Al-Iftā'* publie comme *fatwas* représentant sa méthode et exprimant ses choix juridiques dans de nombreux problèmes soulevés dans le domaine des *fatwas*.

Département de la technologie de l'information :

Les tâches du département se résument à la création, la mise à jour et la maintenance de l'infrastructure technologique pour profiter de la révolution informatique et de l'accès rapide et efficace aux informations. Notons que le département est un partenaire dans la plupart des activités des différentes administrations de Dar *al-Iftā'* d'Egypte.

Le département fournit les derniers programmes, équipements et serveurs en construisant des réseaux informatiques pour Dar *Al-Iftā'* d'Egypte et ses succursales afin de faciliter l'accès aux sources d'informations électroniques, aux livres, aux périodiques, aux recherches scientifiques et aux encyclopédies.

Le département de la technologie de l'information est divisé en trois sections :

- ***La section de développement de logiciels :*** cette question se charge de la conception, du développement, de la maintenance et de la gestion des applications et des systèmes nécessaires à Dar *al-Iftā'*. Elle est également responsable de la sauvegarde et de la maintenance des différentes bases de données, ainsi que de la création de designs d'impression et de graphisme.

- ***La section des réseaux et du support technique :*** cette section est responsable de la création, du développement, de la maintenance et de la sécurité des réseaux, des ordinateurs, des serveurs, des appareils de communication avec Dar *al-Iftā'*.
- ***Le centre d'appels :*** ce centre est responsable de la gestion et de l'organisation du processus d'enregistrement des demandes de *fatwa*, de manière à ce que ce processus soit effectué rapidement et de la meilleure façon possible.

Département des affaires juridiques :

Le Département des Affaires Juridiques est récemment créé par Dar *al-Iftā'* d'Egypte en réponse à la nouvelle réalité administrative résultant de son indépendance financière, administrative et technique conformément au règlement n°17 de 2008 ainsi qu'à la décision du ministre de la Justice n°1147 de 2008 autorisant certaines attributions et compétences.

Donc, le département des Affaires Juridiques est une entité technique qui contribue à réguler la légalité des opérations, à surveiller le respect des lois, règlements, décisions en vigueur et des règles régissant les opérations et les travaux de Dar *Al-Iftā'* d'Egypte. Ainsi, le département contribue à la stabilité, à l'amélioration et à l'optimisation des affaires à Dar *al-Iftā'* d'Egypte.

Le département des affaires juridiques est responsable de mener des enquêtes dans les limites de sa compétence concernant les violations qui lui sont signalées. Il est également chargé de mettre en œuvre un plan d'inspection visant à garantir la stabilité du travail au sein de l'organisation. Le département examine les formulaires de contrats et d'accords impliquant des obligations financières et fournit des avis conformément aux lois, règlements exécutifs et décisions applicables à Dar *al-Iftā'* d'Egypte.

Département général des affaires financières :

Le département financier est placé sous l'autorité directe de l'instance compétente de Dar *al-Iftā'* en Égypte. Il est chargé de gérer les ressources financières de l'institution conformément au budget général approuvé par l'État, afin de répondre à tous les besoins de l'organisation. Le département est soumis aux dispositions des lois, règlements et décisions financières qui régissent cette question. Son rôle est de veiller à une gestion financière efficace et conforme aux exigences légales et réglementaires.

Département général des affaires administratives :

Le département général des affaires administratives a pour responsabilité de gérer les relations administratives avec les divers secteurs de Dar *al-Iftā"* ainsi qu'avec les institutions administratives à l'étranger. Ses principales tâches consistent à :

- Fournir un soutien administratif et technique aux différents secteurs de Dar *al-Iftā'*.
- Coordonner et assister les différentes activités.
- Diffuser les règlements et les lois promulguées par l'État.
- Coordonner les activités d'assurance administrative et technique des secteurs externes.
- Coordonner les plans de formation des employés administratifs avec les centres de formation externes.
- Assurer l'organisation et la coordination du travail au sein du secteur administratif, veiller au contrôle efficace des opérations et favoriser le développement des compétences de l'équipe administrative.

Affaires de peine de mort :

Étant donné l'importance vitale des affaires liées à la peine de mort, Dar *al-Iftā"* d'Egypte a mis en place des mesures et des étapes spécifiques pour leur examen approfondi. Le processus comprend l'analyse minutieuse de tous les documents et dossiers relatifs à ces affaires, aboutissant à la présentation d'un rapport final contenant une *fatwa* religieuse étayée par des preuves solides conformes aux principes de la jurisprudence islamique. Ce rapport est ensuite transmis au tribunal pénal compétent, accompagné du dossier de l'affaire dans une enveloppe scellée et confidentielle.

Plus précisément, les documents de l'affaire de peine de mort passent par trois étapes, à savoir : la phase de renvoi, la phase d'étude et de justification juridique, et la phase d'adaptation juridique et légale :

Premièrement : Phase de renvoi :

L'une des tâches confiées à Dar *al-Iftā'* d'Egypte est d'émettre une *fatwa* dans les affaires de peine de mort ; les tribunaux pénaux sont obligés de soumettre les affaires dans lesquelles, après la clôture de la plaidoirie et la délibération, la peine de mort est prononcée, conformément à l'article (381/2) du Code de procédure pénale, à la bienveillance du grand *mufti* avant le prononcé du jugement.

Deuxièmement : étude et justification juridique :

Lorsque l'affaire lui est soumise par la Cour criminelle, le grand *Mufti* examine attentivement les documents dans leur intégralité. S'il trouve des preuves juridiques claires et sans ambiguïté justifiant la peine de mort conformément à la charia, il émet une *fatwa* en se basant sur ces preuves. Cependant, si les documents ne permettent pas une telle conclusion, le *Mufti* applique le *hadith* du Prophète (paix et bénédictions sur lui), rapporté par divers compagnons tels que 'Ā'ishah, 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb, Ibn Mas'ūd et 'Alī (qu'Allah soit satisfait d'eux), et devenu une règle juridique de base chez les juristes musulmans dans les affaires criminelles : « Il vaut mieux pour l'imam de commettre une erreur en pardonnant plutôt qu'en punissant. ».

En résumé, les critères de la *fatwa* dans les affaires de peine capitale sont respectés. Il consiste à étudier les faits et les preuves de la procédure pénale, à qualifier l'affaire comme étant un meurtre intentionnel ou non, à se conformer aux critères objectifs de la jurisprudence islamique quant à la conclusion d'un avis religieux approprié au cas en question.

Troisièmement : Étape d'adaptation juridique et légale :

Le *Mufti* est assisté d'un comité composé de trois conseillers, chefs de cours d'appel, dont la mission est d'étudier le dossier de l'affaire afin de déterminer si le crime commis par l'accusé justifie la peine de mort ou de prison. En raison de la gravité de ce dossier, le conseiller étudie le dossier de l'affaire sans en copier aucun document de quelque manière que ce soit, et l'affaire doit être examinée et le rapport correspondant doit être rédigé à l'intérieur du siège de Dar *al-Iftā'* d'Egypte. Aucun rapport ou document lié à l'affaire ne doit être divulgué en raison de la confidentialité entourant l'affaire. Ensuite, les conseillers présentent leurs conclusions au *Mufti* pour donner son avis définitif dans l'affaire.

Centre de conseil familial :

Dar *al-Iftā'* d'Egypte reconnaît que sa mission dépasse la simple émission de *fatwas* sur le divorce. L'institution est pleinement consciente de sa responsabilité sociale élargie, qui consiste à offrir une assistance aux personnes confrontées à des difficultés conjugales, en particulier celles envisageant de divorcer. Ainsi, Dar *al-Iftā'* s'efforce de comprendre les motifs sous-jacents à leur décision de mettre fin à leur relation, de les sensibiliser à la gravité de leur choix, de favoriser la compréhension mutuelle entre les partenaires, de proposer des alternatives pour résoudre leurs problèmes et de les aider à surmonter leurs difficultés.

Dar *al-Iftā'* d'Egypte a mis en place un centre de conseil familial pour préserver la famille égyptienne et maintenir sa cohésion. Elle est dirigée par l'éminent savant Prof. Dr. Shawqi 'Allām, grand *mufti* de la République. L'institution est convaincue que la question du divorce ne se limite pas à un simple problème social et qu'elle constitue une véritable question de sécurité nationale.

Dar *al-Iftā'* d'Egypte accorde une grande importance à la question du divorce pour diverses raisons, notamment les statistiques alarmantes concernant les taux de divorce en Égypte. Le divorce est considéré comme une préoccupation majeure en matière de sécurité nationale, car il peut avoir des conséquences directes et indirectes néfastes pour les parties impliquées, notamment les conjoints et les enfants, ainsi que pour l'ensemble de la société. Dans cette optique, les sciences psychologiques et sociales modernes peuvent jouer un rôle essentiel dans la résolution de ces problèmes, en réduisant les souffrances des citoyens et en favorisant un système social sain. Il est important de reconnaître que le divorce peut également contribuer à la propagation d'autres phénomènes psychosociaux négatifs tels que la toxicomanie, les déviations sexuelles, le retard scolaire et l'extrémisme idéologique. Par conséquent, il est crucial de prendre en considération les implications du divorce et de travailler à trouver des solutions visant à minimiser ses impacts sur la société.

Les objectifs du centre :

1. Réduire les taux de divorce dans la société.
2. Préserver la cohésion des familles égyptiennes et les protéger contre le danger de la désintégration.
3. Fournir un soutien aux couples ayant des difficultés d'entente et d'harmonie.

Description du centre :

Le Centre de Conseil Familial met en œuvre une approche multidisciplinaire qui combine diverses compétences et expertises, notamment dans les domaines juridique, psychologique et social. Cette approche vise à aborder de manière holistique les différents aspects de la vie conjugale et les problèmes qui y sont associés. Pour ce faire, il est essentiel de mener une analyse scientifique approfondie afin de comprendre les causes et les motivations sous-jacentes, permettant ainsi de déterminer les traitements appropriés pour résoudre ces problèmes.

Les succursales de Dar al-Iftā' d'Egypte :

1. ***Succursales de Dar al-Iftā' d'Egypte dans les gouvernorats :***

Dar *al-Iftā'* d'Egypte a établi deux succursales dans les gouvernorats d'Alexandrie et d'Assiout. Cette initiative a été prise pour :

- Alléger la charge des déplacements et des voyages pour consulter Dar *al-Iftā'* d'Egypte.
- Réduire le phénomène de l'anarchie des *fatwas* qui perturbe la vie religieuse et profane des fidèles.
- Décentraliser la prestation de services concentrés au Caire.

2. ***Le Secrétariat Général des Institutions de Fatwa dans le monde (SGIFM) :***

De nombreux observateurs et personnes intéressées par les affaires religieuses en général et les affaires de la communauté islamique dans toutes les régions du monde sont conscients de l'énorme danger que représentent l'extrémisme religieux et le terrorisme. Ce phénomène a dépassé le monde islamique pour représenter une menace grave et urgente pour les nations et les peuples non-islamiques. Les *fatwas* ont joué un rôle fondamental dans ce processus, en raison de leur puissance et de leur impact sur les musulmans. Les groupes violents et extrémistes ont manipulé les anciennes *fatwas* pour les utiliser comme catalyseur de la violence et du terrorisme. Nous avons atteint des niveaux sans précédent, où les groupes violents sont devenus les principaux acteurs dans la destruction des États, la fragmentation des peuples, la redéfinition des cartes de la région et la

division de ses États. Par conséquent, la lutte contre ce fléau et son éradication représentent une obligation urgente pour les savants de la communauté et ses institutions modérées.

Depuis que Dar *Al-Iftā'* d'Egypte a annoncé son engagement à renouveler le discours religieux et à remédier au chaos des *fatwas* dans le monde islamique, elle s'efforce de mettre en œuvre sa stratégie étape par étape sur des voies diverses à l'intérieur et à l'extérieur du pays. Donc, Dar *al-Iftā'* a été la première à dévoiler un plan de renouveau du discours religieux surtout en matière de *fatwas*.

Un effort considérable a été déployé pour diriger la locomotive de la communauté islamique face aux *fatwas* erronées et déviées, en particulier chez les minorités musulmanes à l'étranger. Après une planification et une étude minutieuses, le secrétariat général a été créé le quatrième jour du mois de Rabi' Al-Awwāl 1437 H, correspondant au 15 décembre 2015.

On peut dire que le secrétariat général est une réponse aux réalités et aux problèmes des musulmans et de leurs communautés dans leurs pays respectifs. Les crises et les problèmes que rencontrent les musulmans dans différents endroits du monde nécessitent des réponses qualitatives qui répondent à l'ampleur des problèmes et des défis actuels.

Le secrétariat général a été la première institution islamique au monde à se consacrer à la coordination des institutions et des organes de *fatwa* dans différentes régions du monde pour restaurer le rôle positif de la *fatwa* dans la vie des communautés et des peuples, en éliminant ce qui lui a été imputé en raison de l'émission de *fatwas* par des non-spécialistes, des demi-savants et des personnes ayant des orientations extrémistes en matière de *fatwa* et d'opinion religieuse.

Le secrétariat comprend 50 *muftis* de différents continents du monde, représentant leur pays respectif. On aspire à doubler ce nombre dans un avenir proche.

Les objectifs du Secrétariat général :

- ***Premièrement :*** échanger les connaissances scientifiques, pratiques et organisationnelles entre les institutions d'*Iftā'* membres.
- ***Deuxièmement :*** mettre en place un mécanisme de fourniture de consultations scientifiques et pratiques aux institutions d'*Iftā'* pour développer et améliorer leur performance en matière d'*Iftā'*.

- ***Troisièmement :*** établir des partenariats scientifiques qui soutiennent l'approche modérée dans les pays des institutions d'*Iftā'* en tant que première ligne de défense des principes islamiques corrects.
- ***Quatrièmement :*** fournir des exemples concrets pour renouveler et développer le discours religieux, établir des programmes et renforcer les idées alternatives.
- ***Cinquièmement :*** élaborer des programmes pour réaliser une intégration des efforts des institutions d'*Iftā* de manière organisée et structurée pour contribuer à corriger les images et les concepts erronés et déformés de l'islam, causés par les groupes extrémistes.
- ***Sixièmement :*** réduire l'écart entre les différentes institutions d'*Iftā'* par le biais de consultations.
- ***Septièmement :*** proposer des initiatives pour renforcer la position des savants modérés dans le monde.
- ***Huitièmement :*** mettre en place des mécanismes pour lutter contre les phénomènes de chaos et d'extrémisme dans les *fatwas*.
- ***Neuvièmement :*** diffuser les valeurs de l'*Iftā'* civilisée dans le monde pour participer à la formulation d'une philosophie constructive de paix et de coexistence.
- ***Dixièmement :*** élaborer des programmes pour former des cadres d'*Iftā'* et accroître leur expérience dans les domaines de l'*Iftā*.
- ***Onzièmement :*** développer des mécanismes qui soutiennent la stabilité et la paix nationale en luttant contre les idées des extrémistes et en adoptant des mesures de confrontation.

La formation du secrétariat général des institutions de fatwa dans le monde :

Selon les règlements du Secrétariat général, Prof. Dr. Shawqi 'Allām, grand *mufti* d'Egypte a été désigné comme premier président du Conseil Suprême du Secrétariat Général des institutions de *fatwa* dans le monde. Conformément à l'article 2 des règlements du secrétariat, le Conseil Suprême est présidé par le Grand *Mufti* d'Egypte et est composé de membres fondateurs et de membres adhérents après sa création. Le Conseil Suprême est chargé de développer des politiques et des stratégies générales, d'approuver les plans d'action et de superviser la réalisation des objectifs du Secrétariat.

Lors de la réunion du Conseil Suprême du Secrétariat Général des Institutions de *Fatwa* dans le Monde qui s'est tenue le 17 octobre 2016, Dr. Ibrāhīm Najm, conseiller du grand *mufti* d'Egypte, a été unanimement choisi par les membres fondateurs pour occuper le poste de secrétaire général.

Le secrétaire général est chargé de la gestion des affaires administratives et financières sous la supervision et la direction du président du Conseil suprême.

Initiatives et projets :

Depuis sa création, le Secrétariat Générale des Institutions de *Fatwa* dans le Monde s'est fixé pour objectif de mettre en place des initiatives et des projets scientifiques afin de proposer des solutions pratiques et efficaces aux défis que posent les *fatwas* dans les communautés musulmanes, en renforçant la coordination entre les différents Conseils de *Fatwa* dans le monde.

Afin d'atteindre ses objectifs, le Secrétariat a lancé plusieurs projets et programmes scientifiques innovants sous forme d'initiatives. Il a proposé une série de projets et d'initiatives qu'il juge nécessaires pour répondre aux besoins de la communauté musulmane en matière de *fatwa*. Jusqu'à présent, on a présenté environ vingt initiatives qui ont donné lieu à plus de trente produits tels que des documents, des déclarations, des encyclopédies scientifiques, des références, des guides pratiques, des programmes informatiques, des centres de recherche, et bien d'autres.

Les initiatives proposées par le Secrétariat ont été structurées selon les objectifs de cette organisation, en s'articulant autour de différentes thématiques :

- La coopération entre les institutions de *fatwa*.

- La formation en matière de *fatwa*.
- La gestion des institutions de *fatwa*.
- Les minorités musulmanes.
- La modération et la lutte contre l'extrémisme.
- La traduction.
- La publication.

Voici la description des axes de travail ainsi que des initiatives et projets qui y sont associés :

Axe 1 : Coopération entre les institutions de fatwa:

Cet axe vise à mettre en place des mécanismes et des canaux de communication efficaces entre les institutions de *fatwa* dans le monde, afin de partager les connaissances scientifiques et techniques dans le domaine d'*Iftā'*, et de coordonner les efforts pour faire face aux défis auxquels sont confrontés la communauté musulmane en particulier et l'humanité en général.

Les initiatives suivantes sont incluses dans cet axe de travail :

1. ***Conférences scientifiques :***

Le Secrétariat Général des Institutions de *Fatwa* dans le Monde cherche à utiliser les conférences internationales comme l'un des outils de régulation de la *fatwa* et de consolidation de sa méthodologie modérée. Depuis sa création, le Secrétariat Général a organisé quatre conférences, en plus de la conférence fondatrice organisée par Dar *al-Iftā'* d'Egypte :

- ***La première conférence :*** « La *fatwa* : problèmes actuels et perspectives futures ».
- ***La deuxième conférence :*** « La formation scientifique et la qualification des imams des mosquées pour les minorités musulmanes. »
- ***La troisième conférence :*** « Le rôle de la *fatwa* dans la stabilité des sociétés. ».
- ***La quatrième conférence :*** « Le renouveau dans le domaine de la *fatwa* entre théorie et pratique. ».
- ***La cinquième conférence :*** « La gestion civilisée des divergences juridiques. ».

2. ***La Déclaration du Caire émise par « Le Secrétariat Général des Institutions de Fatwa dans le Monde » :***

Le Secrétariat Général des Institutions de *Fatwa* dans le Monde a présenté depuis le Caire, ville chargée d'histoire et siège de l'illustre Al-Azhar, le tout premier ensemble de principes de coopération et de coexistence pour les communautés musulmanes partout dans le monde. Ce document établit les normes pour les *fatwas* et ses travaux dans une tentative d'unifier les efforts des *muftis* en faveur des communautés musulmanes à travers le monde.

La Déclaration vise à établir des principes en rapport avec des concepts tels que la coexistence active, la fraternité humaine, le respect des différences, la préservation des libertés, le respect des constitutions et des lois ainsi que leur souveraineté, la lutte contre la haine et la confrontation de l'extrémisme. De plus, la Déclaration comprend une série de mesures prises par Dar *Al-Iftā'* d'Egypte via le Secrétariat Général pour mettre en œuvre cette déclaration à l'échelle mondiale.

3. ***La Charte Mondiale de la Fatwa :***

Il s'agit d'un document qui énonce les principes fondamentaux d'une *fatwa* juste et présente les meilleures pratiques visant à éviter les erreurs dans leur formulation.

4. ***Le Prix de l'Imam al-Qarāfī :***

Le « Prix de l'Imam al-Qarāfī » a été instauré par le Secrétariat Général des Institutions de *Fatwa* dans le Monde pour stimuler la recherche scientifique dans les domaines des sciences juridiques et des *fatwas*, ainsi que pour encourager la concurrence scientifique au profit de l'activité de l'*Iftā'* dans le monde entier. La stratégie du Secrétariat vise à améliorer continuellement les institutions de *fatwa* sur les plans scientifique et administratif. Le prix sera remis chaque année lors de la conférence mondiale du Secrétariat. Le but du prix est de promouvoir la recherche scientifique en droit et d'apprécier son rôle dans la promotion des questions juridiques, en particulier celles contemporaines. Le prix vise également à récompenser l'excellence et la créativité dans le domaine de la recherche scientifique, ainsi qu'à publier des sujets remarquables enrichissant les domaines scientifique et juridique.

5. *La Déclaration de « la Journée Mondiale de la Fatwa» :*

L'objectif de l'initiative consiste à instaurer une Journée Mondiale de la *Fatwa* pour toutes les communautés musulmanes, leur permettant d'organiser des événements et des actions visant à sensibiliser les gens à l'importance et aux règles de la *fatwa* de manière pratique et utile. Lors de sa cinquième conférence, le Secrétariat Général des institutions de *Fatwa* dans le Monde a proposé que le 15 décembre de chaque année soit désigné comme Journée Mondiale de la *Fatwa*, en référence à l'année 2015, année de la création de cette institution. Elle vise à rassembler et renforcer les institutions de *fatwa* dans différentes parties du monde pour restaurer le rôle positif de la *fatwa* dans la vie des sociétés et des peuples. Cette journée permet également d'éliminer les préjugés causés par la prédominance des non-spécialistes, des demi-savants et des extrémistes dans le domaine de l'*Iftā'*. Le Secrétariat propose que chaque année, les institutions de *fatwa* organisent des événements sur un thème spécifique lié à la *fatwa*.

6. *La Charte de la tolérance en matière de fatwas :*

C'est une charte promouvant la tolérance et condamnant l'intransigeance en matière de *fatwa* et de jurisprudence islamique, tout en définissant les mesures à prendre pour mettre fin à l'anarchie provoquée en la matière.

7. *Bureaux de représentation du Secrétariat Général :*

Cette initiative consiste à établir des bureaux représentatifs du Secrétariat Général des institutions de *Fatwa* dans le monde qui fonctionneront comme des extensions du siège du Secrétariat au Caire. Ces bureaux seront chargés de promouvoir le développement de la *fatwa* en termes de théorie et de pratique, ainsi que de contribuer à la diffusion du message et des objectifs du Secrétariat Général.

2ième axe : la formation et l'éducation en matière de fatwa :

Le deuxième axe de cette initiative porte sur la formation et l'éducation en matière de *fatwa*. Son objectif est de doter les leaders de *fatwa* des compétences et des connaissances nécessaires pour offrir des services de qualité,

afin de développer la *fatwa* et ses sciences et de la rendre plus pertinente pour la vie humaine moderne, en s'appuyant sur des principes islamiques solides. Il vise également à soutenir l'intégration des sciences de la *fatwa* dans le système éducatif en facilitant l'accès aux ressources pédagogiques en matière de *fatwa*, en menant des études et en développant les mécanismes nécessaires pour faciliter cette intégration.

Cet axe de travail comprend les initiatives suivantes :

1. Un programme de qualification pour les leaders en matière de fatwa :

L'objectif de ce programme est de doter les participants de connaissances scientifiques et d'une formation pratique à travers des cours en ligne spécialisés dans les sciences juridiques et sociales. Ces cours visent à établir un lien entre la connaissance religieuse et la réalité contemporaine, permettant ainsi aux participants de formuler des avis religieux justes. Le programme utilise des théories pédagogiques pour renforcer les compétences et la qualité des participants dans le processus de *fatwa*.

2. Plateforme électronique « Hidāyah » :

La plateforme « Hidāyah » offre une variété de programmes éducatifs, culturels et comportementaux ainsi que des cours de formation pour promouvoir un environnement éducatif sûr et favoriser une compréhension juste et scientifique de l'Islam, basée sur la méthodologie d'Al-Azhar, transmise de génération en génération. Depuis son lancement, « Hidāyah » a produit de nombreux cours scientifiques spécialisés, des conférences, des documentaires et des supports multimédias pour tous les âges et tous les publics. La plateforme détient également la plus grande archive de vidéos expliquant les ouvrages les plus importants du patrimoine islamique, avec une contribution de diverses institutions dont la « Fondation Islamique pour la Préservation du Patrimoine » et la fondation « Misr al-Kheir », supervisées par le célèbre savant Prof. Dr. 'Ali Jum'ah, membre du Comité des Grands Savants et ex-Grand *Mufti* d'Égypte.

La plateforme effectue des traitements scientifiques et techniques sur ces explications afin qu'elles soient valables et conformes à ses normes de publication. Au cours de sa première année, la plateforme a diffusé plus de mille heures de vidéos dans diverses disciplines scientifiques telles que

la jurisprudence islamique, ses fondements, la langue, les lectures coraniques, le Tajwīd, l'exégèse, les *hadiths* et le soufisme. Elle sert de ressource fiable pour les étudiants en sciences religieuses, les protégeant ainsi des influences néfastes des organisations et groupes extrémistes. Jusqu'à présent, le nombre d'heures diffusées par la plateforme sur ses pages dépasse les trois mille heures, et elle a produit plus de vingt cours en ligne.

3. ***Programme de formation pour améliorer les compétences en matière de fatwa (à court terme) :***

Le Secrétariat Général a lancé une initiative consistant à développer un programme de formation destiné à fournir à un groupe de stagiaires travaillant dans le domaine des sciences religieuses les compétences nécessaires pour émettre des *fatwas*, qu'elles soient d'ordre scientifique ou technique. L'objectif est d'améliorer leur efficacité et la qualité de leur travail dans ce domaine, ainsi que d'accroître l'efficacité globale des institutions de *fatwa* au sein desquelles ils exercent leurs fonctions de *muftis*.

4. ***Centre de soutien à la recherche dans le domaine de l'Iftā' :***

Cette initiative vise à promouvoir l'adoption d'une méthode modérée dans la pratique de la *fatwa*, à prendre en compte les objectifs nobles de la charia, à diffuser les valeurs de la *fatwa* dans la société, à respecter les normes de qualité de la pratique de la *fatwa*, à gérer efficacement la pratique de la *fatwa* et à gérer les institutions de *fatwa* de manière à garantir la stabilité et la sécurité des communautés.

Le Centre de soutien à la recherche dans le domaine de l'*Iftā'* est un centre spécialisé dans l'accompagnement des étudiants des cycles supérieurs et d'autres individus ayant besoin de soutien en la matière pour pouvoir mener des recherches spécialisées dans les sciences de l'*Iftā'*. Son objectif est de favoriser la recherche scientifique dans ce domaine en fournissant les ressources et les conseils nécessaires aux chercheurs. Le centre vise à établir la recherche en sciences de la *fatwa* comme une spécialisation académique indépendante, en offrant un soutien complet et un encadrement de qualité pour promouvoir les travaux de recherche dans ce domaine spécifique.

Les tâches du centre :

- Le centre vise à orienter les étudiants des cycles supérieurs et d'autres individus dans le choix de sujets de recherche liés aux sciences de la *fatwa*. Cela implique de les informer sur les questions les plus importantes nécessitant des études approfondies dans ce domaine. Pour cela, le centre s'engage à construire des bases de données intégrées regroupant les universités proposant des programmes de maîtrise et de doctorat en sciences religieuses à travers le monde. Le centre établira également des communications avec ces institutions et conclura des accords et protocoles d'accord pour faciliter cette coopération.
- Le centre assure un accompagnement aux étudiants à travers toutes les étapes de la recherche, depuis la planification jusqu'aux étapes finales. Cette assistance est assurée par une équipe de savants spécialisés dans les sciences religieuses qui possèdent une expérience en supervision de thèses universitaires. L'équipe est composée de savants provenant d'Égypte et d'autres pays, et les travaux de recherche sont supervisés en arabe et en anglais, avec la possibilité d'introduire d'autres langues à l'avenir. L'objectif est de fournir aux étudiants une guidance experte et une supervision académique de qualité pour mener à bien leurs recherches dans les meilleures conditions possibles.
- Fournir des références scientifiques, rédiger des livres et établir des bases de données spécialisées dans les sciences de l'*Iftā'*.
- Le centre facilite les rencontres entre les étudiants des cycles supérieurs et d'autres personnes intéressées et des experts du domaine de l'*Iftā'*, leur permettant ainsi de comprendre la nature du travail dans ce domaine et ses exigences. Ces rencontres offrent des opportunités de se familiariser avec des modèles pratiques, qui peuvent aider ceux qui se concentrent sur les aspects pratiques de la recherche dans ce domaine. L'objectif est de fournir aux étudiants et aux chercheurs des perspectives concrètes et des exemples vivants qui enrichissent leur compréhension et leur expérience dans ce domaine sensible.
- Le centre organise des ateliers et des séminaires axés sur les recherches dans le domaine de la *fatwa*. Ces événements offrent une plateforme propice à l'échange d'idées, à la discussion et à la présentation de travaux de recherche. L'objectif est de favoriser un environnement d'apprentissage et de partage, où les chercheurs peuvent présenter leurs études,

discuter des résultats, et bénéficier des connaissances et des perspectives des autres participants. Ces ateliers et séminaires visent à promouvoir le développement de la recherche dans le domaine de la *fatwa* en encourageant la collaboration et la diffusion des connaissances.

- Le centre organise des formations et des conférences portant sur les compétences de recherche dans le domaine des sciences religieuses de manière générale. Ces événements visent à renforcer les capacités des participants en matière de recherche académique, en fournissant des formations pratiques, des techniques de recherche avancées et des approches méthodologiques. Les conférences offrent également une plateforme pour échanger des connaissances, discuter des développements récents et des meilleures pratiques en matière de recherche dans le domaine des sciences religieuses. L'objectif est d'améliorer les compétences de recherche des participants et de favoriser l'avancement et la qualité de la recherche dans ce domaine spécifique.

3ième axe : Surveiller de près les fatwas officielles et non-officielles à travers le monde :

L'objectif de cet axe de travail est de surveiller de près les *fatwas*, tant officielles que non officielles, à travers le monde. Cela implique d'analyser et d'évaluer ces *fatwas*, en mettant en évidence leurs points forts, leurs points faibles et leur degré de modération ou de radicalisation. De plus, l'axe vise à informer les institutions religieuses et les experts de tout nouveau développement dans ce domaine. L'objectif final est de fournir une évaluation précise et éclairée des *fatwas*, afin d'encourager une compréhension plus approfondie et équilibrée des questions religieuses, tout en promouvant la modération et la lutte contre l'extrémisme.

Les initiatives suivantes sont inclues :

1. *L'Indice Global de la Fatwa (Global Fatwa Index) :*

L'Indice Global de la *Fatwa* vise à surveiller et analyser le discours religieux, notamment celui extrémiste qui a des répercussions néfastes sur les esprits des croyants. La *fatwa* est un outil important utilisé pour guider de nombreux secteurs au sein des sociétés, mais elle peut également être utilisée de manière abusive par les groupes extrémistes et terroristes pour justifier

des actes violents condamnés par la religion elle-même. Pour éviter cette dérive, il est essentiel d'avoir un Indice Global de la *Fatwa* qui évalue le mouvement de la *fatwa* et qui propose des solutions pour remédier aux phénomènes négatifs. La méthodologie adoptée pour ce faire est scientifique et repose sur la surveillance, l'analyse et l'évaluation du discours religieux, en utilisant des normes scientifiques établies par des experts dans tous les domaines religieux, sociaux, médiatiques et économiques. Les résultats de cet Indice peuvent être utilisés par les décideurs, les institutions et les citoyens pour mieux comprendre et réagir au discours religieux.

Les objectifs de l'Indice Global de la Fatwa :

L'Indice Global de la *Fatwa* est conçu pour être utilisé par toutes les personnes qui s'intéressent aux questions de *fatwa* et cherchent à résoudre les problèmes de confusion liés à cette pratique. Cela inclut :

- Les institutions de *fatwa* officielles.
- Les départements de recherche en sciences sociales et humaines.
- Les universités, les décideurs engagés dans la lutte contre les fausses *fatwas*.
- Les organisations internationales engagées dans la promotion de la paix mondiale.
- Les organisations de la société civile travaillant dans le domaine des Droits de l'Homme et cherchant à comprendre l'avis des institutions officielles sur les *fatwas* controversées qui apparaissent régulièrement.

L'Indice Global de la *Fatwa* est composé de rapports d'analyse pionniers à l'échelle mondiale. Il observe, analyse, réfute, traite et évalue le mouvement de la *fatwa* en utilisant les dernières méthodes d'analyse stratégique, dans le but de contrôler le discours de la *fatwa* et de fournir une vision claire aux décideurs. À ce jour, l'Indice Global de la *Fatwa* a publié cinquante rapports d'analyse sur les phénomènes récents liés à la *fatwa*. De plus, il a développé le premier moteur de recherche en ligne permettant de suivre les *fatwas* dans le monde en temps réel. Ces initiatives contribuent à améliorer la compréhension et la connaissance des *fatwas*, tout en offrant des outils précieux pour la recherche, la prise de décision et le suivi du discours de la *fatwa* à l'échelle mondiale.

2. L'Observatoire de la *Fatwa* **:**

De nos jours, les études prospectives sont devenues une nécessité incontournable pour les États, les sociétés et les institutions. Elles ne peuvent plus être considérées comme un simple luxe intellectuel. Les changements en cours sont en constante évolution, et cela exige que toutes les sociétés et institutions se préparent et trouvent des moyens de les aborder de manière scientifique en anticipant les défis et en saisissant les opportunités. Ceci implique également de se préparer à faire face aux facteurs indésirables, de les influencer et de s'adapter aux changements rapides.

Il est indéniable que les institutions de *fatwa* jouent un rôle essentiel dans la préparation des études futures afin d'anticiper les impacts à venir sur le processus d'*Iftā*. En effet, ce processus est étroitement lié aux changements sociaux, scientifiques, politiques et économiques. Par conséquent, il faut se préparer à faire face à ces changements et même à en tirer profit en examinant leur relation avec l'*Iftā*. Parmi ces changements, on peut citer les défis posés par les changements climatiques, les bouleversements de la révolution biologique, les migrations humaines, les mutations démographiques, ainsi que leurs conséquences politiques et économiques, les menaces de pénurie énergétique, hydrique et alimentaire, les opportunités offertes par l'exploration spatiale et les avancées des sciences technologiques, ainsi que les défis de la gouvernance mondiale. Tous ces facteurs ont un impact significatif sur l'*Iftā* et nécessitent une préparation et une gestion appropriées pour faire face aux défis et saisir les opportunités qui se présentent.

Les études futures en matière d'*Iftā'* sont essentielles pour anticiper et gérer les conséquences des événements et des découvertes. Elles permettent de prendre de l'avance et de réagir promptement face aux défis sociaux, économiques et scientifiques. Ces études d'*Iftā* futures jouent également un rôle important dans l'élaboration de la planification stratégique des institutions de *fatwa*, en fournissant une vision des évolutions technologiques potentielles dans le domaine de l'*Iftā*, des conditions de mise en œuvre du processus d'*Iftā'* dans les institutions et des moyens de gérer ces changements.

Dans le cadre des idées précédemment évoquées, il a été proposé de créer une unité spécialisée dans les études d'*Iftā* futures au sein du Secrétariat Général des Institutions de *Fatwa* dans le monde. Cette unité a pour objectif d'anticiper l'avenir en prédisant le destin du mouvement d'*Iftā* et en déterminant la meilleure manière de le gérer. Pour ce faire, elle travaille sur plusieurs axes :

- Mise en place d'un mécanisme de surveillance des événements et des tendances liés à la *fatwa* susceptibles de survenir dans le futur.
- Élaboration de recherches et d'études visant à examiner ces éventualités afin de déterminer les conséquences possibles et les résultats qui pourraient en découler. Cela contribue à fournir une base de connaissances permettant de déterminer les choix appropriés.
- Développement des études, des recherches dans le domaine de l'*Iftā'* virtuel.
- Création d'un mécanisme pour unifier la méthode de l'*Iftā* dans les événements et les questions prévues.
- Élaboration de protocoles de collaboration avec les institutions concernées par les études futures dans tous les domaines, afin de sécuriser les sources d'information et de données.

Afin de mettre en pratique ces orientations, un plan stratégique est élaboré pour l'observatoire dont la mise en œuvre est étroitement suivie pour garantir la réalisation de ses objectifs globaux. Ce plan comprend des programmes d'exécution et de supervision, ainsi que la publication de documents en lien avec le domaine d'expertise de l'observatoire. Des rapports réguliers sur l'avancement des travaux sont soumis à Son éminence le Grand *Mufti* de la République Arabe d'Égypte, qui est également le président du Secrétariat Général des Institutions de *Fatwa* dans le Monde.

L'Observatoire a été inauguré lors de la 4ième conférence du Secrétariat tenue au Caire en 2019.

4ième axe : la gestion des institutions de fatwa :

L'objectif du quatrième axe est d'améliorer la gestion des institutions d'*Iftā'* en les restructurant selon leurs objectifs et responsabilités, en créant des départements et des sections adaptés à leurs activités, et en appliquant les méthodes et les normes modernes de gestion. Ainsi, une unité de « Consultation Administrative pour les Institutions de *Fatwa* » a été mise en place pour former les comités, les organes et les bureaux d'*Iftā* à la gestion, afin de les transformer en institutions appliquant des systèmes administratifs modernes servant efficacement le domaine de l'*Iftā'*.

Dans le but d'améliorer la gestion des institutions de *fatwa*, l'unité a pour objectifs de :

- Élaborer des références théoriques reliant les sciences de gestion à l'*Iftā'*.

- Produire des éléments de preuve théoriques et pratiques qui illustrent les procédures et les mécanismes de création des institutions d'*Iftā*, afin de les rendre accessibles aux parties intéressées.
- Concevoir des programmes de formation visant à mettre en œuvre des systèmes de gestion modernes, tels que la gestion de la qualité, au sein des institutions d'*Iftā*. Ces programmes s'appuient sur les références théoriques préalablement publiées par le Secrétariat Général dans ce domaine.
- Développer et mettre en place des mécanismes pour activer les spécifications administratives proposées par le Secrétariat Général.
- Fournir des consultations administratives aux institutions de *fatwa*.
- Collaborer avec les autorités locales et internationales concernées par le développement administratif des institutions de *fatwa*.
- Pour renforcer le rôle de l'unité de « Consultation administrative pour les institutions de *fatwa* », le Secrétariat Général a tenu plusieurs références établissant des liens entre les sciences de gestion et l'*Iftā'*. Ces références comprennent :
- Un guide directeur pour la création des institutions de *fatwa*.
- La mise en œuvre de la gestion de la qualité dans les institutions de *fatwa*.
- La gestion des ressources humaines dans les institutions de *fatwa*.

5ième axe : les minorités musulmanes :

Cet axe vise à soutenir les minorités musulmanes en leur fournissant des services de *fatwa* adaptés à leurs besoins spécifiques au sein de leurs sociétés non-musulmanes.

Le cinquième axe comprend les initiatives suivantes :

1. L'Observatoire des Communautés Musulmanes :

L'Observatoire des Communautés Musulmanes a pour objectif de mettre en place un outil de recherche au service du Secrétariat Général pour surveiller de manière précise et approfondie la situation des communautés islamiques dans les pays non-musulmans. Il vise également à aider les décideurs des institutions religieuses à prendre des positions, à élaborer des politiques et des programmes pour répondre aux besoins de ces communautés et contribuer à résoudre leurs problèmes et à surmonter les obstacles auxquels ils font face.

Le Secrétariat Général, par le biais de l'Observatoire, cherche à dresser une cartographie des communautés musulmanes résidant dans les pays non-musulmans. Son objectif est d'identifier leur réseau de relations et de comprendre leur situation spécifique. L'Observatoire aborde également les questions et les sujets qui concernent chaque communauté afin d'adopter une approche positive et efficace pour répondre à leurs besoins. Il veille particulièrement à garantir le respect de leurs droits fondamentaux, la préservation de leur liberté religieuse et leur intégration sociale.

2. Plateforme de recherche et d'études sur les minorités musulmanes :

Le Secrétariat général a pris l'initiative de créer une plateforme de recherche et d'études dédiée aux minorités musulmanes. Cette plateforme réunira des chercheurs et des étudiants issus de différentes disciplines afin de discuter des questions pertinentes liées à ces communautés et de développer un document de travail détaillé sur la manière de traiter les défis spécifiques auxquels elles sont confrontées. Des conférences régulières seront organisées pour favoriser les échanges et les discussions interactives entre les chercheurs et les membres des minorités, dans le but de promouvoir une approche constructive et collaborative.

6ième axe: la modération et la lutte contre l'extrémisme:

Cet axe vise à combattre et contrer la pensée terroriste en réfutant ses arguments fallacieux avec sagesse. Il vise également à sensibiliser les communautés musulmanes aux dangers et aux effets néfastes de cette pensée. Dans ce cadre, le Secrétariat Général a lancé l'initiative « Caravanes de *fatwas* internationales » qui ciblent les différents continents du monde. Le président du Conseil suprême a également mis en place une commission de qualité chargée de superviser ces caravanes et de veiller à leur gestion efficace.

7ième axe : la traduction :

Le Secrétariat Général a établi un département spécialisé dans la traduction dans le but de faciliter la communication avec les personnes ne parlant pas arabe. Ce département est chargé de traduire des recherches, des *fatwas*, des études religieuses, des articles scientifiques et des résumés de livres de l'arabe vers d'autres langues, ainsi que dans la direction inverse.

Les traductions réalisées sont destinées à être présentées au Secrétariat Général. De plus, ce département fournit des recherches et des rapports publiés dans d'autres langues au Secrétariat, permettant ainsi de répondre aux besoins de communication avec les personnes ne parlant pas l'arabe dans différentes régions du monde. Cette initiative vise à diffuser le message de l'Islam modéré auprès de tous les musulmans, indépendamment de leur langue ou de leur pays d'origine.

Depuis sa création, le département de traduction a entrepris les actions suivantes:

- Traduction et publication de *fatwas* et de recherches scientifiques, permettant ainsi au Secrétariat Général de partager ses bénéfices avec les musulmans du monde entier.
- Traduction et publication de livres de *fiqh*, offrant ainsi un accès plus large à ces sources d'information importantes.
- Préparation d'un bulletin d'information mensuel dans plusieurs langues, couvrant des questions islamiques et les actualités du Secrétariat Général, permettant ainsi une meilleure communication avec les communautés non arabophones.

Dans le but de promouvoir le message de l'Islam modéré à l'échelle mondiale et de le rendre accessible à tous les musulmans, indépendamment de leur pays et de leur langue, le Secrétariat Général a mis en place deux initiatives significatives :

1. La publication des encyclopédies et des ouvrages de références en anglais :

Dans cette optique, le Secrétariat Général a publié plusieurs ouvrages tels que:

- **« *L'Encyclopédie des sciences de la* ***fatwa **»** en anglais. Il s'agit de la première encyclopédie complète des sciences de la *fatwa* en anglais, dont le but est de répandre la compréhension correcte de la *fatwa* à travers le monde.
- **« *L'Encyclopédie des sciences islamiques* »** en anglais. Il s'agit d'une encyclopédie qui couvre vingt-deux disciplines différentes dans les sciences islamiques, y compris le Coran et ses sciences, la jurisprudence et ses fondements, la langue, la *Sunna*, etc. Elle est publiée en vingt-cinq volumes, élaborée selon la méthodologie correcte d'Al-Azhar pour donner l'opportunité à tous les musulmans, en particulier les jeunes qui ne parlent pas l'arabe, de comprendre et de connaître leur religion.

- ***« La réfutation des idées extrémistes »*** en anglais.

2. Le magazine électronique « The Muslim Bond » :

C'est un magazine en ligne rédigé en anglais qui reflète une pensée modérée et rationnelle, combinant les avancées technologiques et les sciences contemporaines. Il s'ouvre à une large gamme de besoins du public qui a confiance en le Secrétariat Général des institutions de *fatwa* dans le monde.

8ième axe : la publication :

Le Secrétariat Général des Institutions de *Fatwa* dans le Monde s'engage à diffuser ses recherches, études et mécanismes auprès de tous ceux qui s'intéressent aux *fatwas* et aux avis juridiques. Dans cette optique, nous avons publié une gamme de publications électroniques et imprimées. Ces publications comprennent :

- « La référence générale des institutions de *fatwa* ».
- « L'encyclopédie des *muftis* éminents ».
- « L'Islam et les questions contemporaines ».
- « Le Guide directeur pour la création d'institutions de *fatwa* ».
- « La Gestion de la qualité dans les institutions de *fatwa*. ».
- « La Gestion des ressources humaines dans les institutions de *fatwa* ».
- « Le Guide des musulmans pour réfuter les idées extrémistes ».
- « L'Encyclopédie des sciences islamiques » en anglais.
- « Le Programme de qualification électronique pour les leaders de la *fatwa* ».
- « Le Magazine électronique Jusūr ».
- « La Revue scientifique du Secrétariat général ».
- « Le Site Web du Secrétariat Général des Institutions de *Fatwa* dans le Monde ».
- Le Magazine électronique « The Muslim Bond ».

Réseaux sociaux.

Dar *Al-Iftā'* d'Egypte a édité plusieurs ouvrages regorgeant d'un héritage riche de *fatwas*, parmi lesquels figure :

1. « Le Ḥajj et la ‘Umrah » :

Publié spécialement à l’occasion de la saison du Hajj, ce livre se veut être un guide pour les pèlerins lors de leur voyage sacré. De manière simplifiée et accessible aux personnes de différentes cultures, il explique les rites du Hajj et de la ‘Umrah en évitant toute complexité. En plus de rassembler une variété de *fatwas* relatives à la saison du Hajj et de la ‘Umrah, il contient également les conseils du *mufti* à l’attention des pèlerins, ainsi qu’une explication détaillée des rites à effectuer durant le Hajj et la ‘Umrah. Ce livre est distribué auprès des autorités officielles de l’État, comme les ministères de la Solidarité, du Tourisme, de l’Intérieur, de la Justice, des *Waqfs*, de l’Investissement, des Ressources hydrauliques, du Développement administratif et financier, de la Défense, de l’Électricité, de l’Énergie, des Transports, de la Production militaire, du gouvernorat du Caire et des associations caritatives, en vue d’être offert gratuitement aux pèlerins.

2. « Les règles du jeûne » :

Ce livre couvre plusieurs sujets importants tels que les mérites du mois de Ramadan, la confirmation de son début, les règles et les bienfaits du jeûne, les conditions d’obligation et de validité du jeûne, les actes qui annulent le jeûne, les excuses valables autorisant la rupture du jeûne, les actes déconseillés et recommandés pendant le jeûne, ainsi que les *fatwas* les plus importantes liées à ce sujet. Certains exemplaires sont offerts aux ministères, aux institutions gouvernementales et aux associations civiles.

3. « L’encyclopédie des Fatwas Islamiques » :

L’ensemble des *fatwas* de Dar *Al-Iftā’* d’Egypte constitue un héritage considérable qui tire sa réputation de la position éminente de cette institution dans le monde musulman, en tant que représentant de l’approche modérée d’Al-Azhar et de sa méthodologie respectée partout. Ces *fatwas* ont dépassé le nombre de 80 000 en 2003, réparties sur 164 registres papier, allant des *fatwas* de Sheikh Ḥassunah al-Nawāwī aux *fatwas* du Prof. Dr. Aḥmad al-Tayyeb, ex-Grand *Mufti* et Grand Imam actuel de l’Azhar. Depuis, leur nombre a augmenté à plus de 100 000, incluant les *fatwas* du prof. Dr. ‘Ali Jum‘ah, ex-grand *mufti* actuel d’Égypte. Elles couvrent une période allant de la première *fatwa* enregistrée le 13/11/1895 jusqu’en 2011, et comprennent les *fatwas* des 18 principaux *muftis* de ces périodes-là. Le recueil complet de ces *fatwas* s’étend sur 46 volumes, dont le dernier est conclu par les *fatwas* du grand *mufti* actuel d’Égypte, Prof. Dr. Shawqī ‘Allām.

Ce nombre considérable de *fatwas* sont largement reconnues comme un patrimoine juridique précieux pour les chercheurs et les étudiants, en particulier lorsqu'il s'agit d'aborder des questions émergentes et contemporaines. Elles peuvent également servir d'outils de recherche historique dans des domaines tels que l'histoire, l'économie, la société et la politique. Elles offrent une image authentique des faits historiques dans la société égyptienne, arabe et islamique. Malheureusement, ces documents ont été largement négligés et endommagés ; certains registres ayant même été déchirés et soumis à l'humidité, ce qui a effacé une grande partie des écrits. Seuls les documents sélectionnés et publiés dans 20 volumes par feu Sheikh Jād Al-Ḥaq 'Ali Jād Al-Ḥaq ont été conservés. Cependant, prof. Dr. 'Ali Jum'ah, ex-grand *mufti* d'Egypte, a pris conscience de l'importance de préserver ce patrimoine qui s'étend sur plus d'un siècle. Il a initié un projet global pour numériser et conserver les archives originales aux Archives Egyptiennes, tandis que des copies ont été déposées dans les coffres de la Banque Centrale.

Ensuite, l'ex-Grand *Mufti* a ordonné la création d'un département spécial pour prendre soin de ce patrimoine, à savoir le Département du Patrimoine des *Fatwas*. Le but en était de vérifier et authentifier les manuscrits, de classer les *fatwas* selon les thèmes juridiques, et de les rendre facilement utilisables en les dotant d'une table des matières claire et concise. Ce travail a également impliqué la citation des *hadiths*, des versets coraniques, des noms d'auteurs et des sources mentionnées dans les *fatwas*, ainsi que l'explication des termes techniques spécialisés. Il s'agit d'une compilation de *fatwas* émanant de Dar *al-Iftā'* d'Égypte, qui couvrent une variété de sujets. Ces *fatwas* sont classées selon des thèmes juridiques et sont accompagnées de titres reflétant leur contenu. De plus, chaque *fatwa* est accompagnée de principes résumant les jugements mentionnés dans celle-ci. Cette sélection vise à faciliter l'accès aux *fatwas* et à permettre une recherche plus efficace en fonction des sujets juridiques spécifiques.

Les informations-clés de chaque *fatwa* (numéro, date et nom du *mufti*) ont été placées en marge des premières pages de la *fatwa*. Chaque volume est également accompagné d'index pour les *hadiths*, les versets coraniques, les auteurs et les sources mentionnées dans les *fatwas*. Les volumes sont accompagnés d'un CD-ROM qui contient l'intégralité des textes des *fatwas*. Ce CD-ROM offre la possibilité de rechercher des mots-clés dans les *fatwas*, de les classer par thèmes juridiques et de sélectionner des *fatwas* spécifiques. Cela permet aux utilisateurs d'accéder facilement à l'information recherchée, d'organiser les *fatwas* selon leurs besoins et de trouver rapidement des réponses à leurs questions spécifiques.

4. « *L'Iftā' en Egypte, de Compagnon 'Uqbah Ibn 'Āmir à Dr. 'Ali Jum'ah* » :

Ce livre raconte l'histoire de l'école d'*Iftā'* en Égypte. Il ne se limite pas à exposer les postes et l'évolution de l'école, les biographies des *muftis*, leur statut et leur vie. En effet, il cherche à présenter des exemples de *fatwas* émises par ces *muftis* et traduites autant que possible pour permettre aux lecteurs de découvrir les apports de ces savants éminents ainsi que leur méthode de formulation des *fatwas* et des jugements. Ce livre offre également une vue d'ensemble des caractéristiques de l'école d'*Iftā* égyptienne, de son évolution et de ses plus grands représentants depuis l'époque de la Conquête Islamique jusqu'au très respecté Prof. Dr. 'Ali Jum'ah. Le premier maillon béni de cette chaîne est le compagnon 'Uqbah Ibn 'Āmir al-Juhanī – qu'Allah l'agrée -, et le dernier maillon lumineux est Prof. Dr. 'Ali Jum'ah.

5. « *Le Babisme et l'Islam* » *écrit par son éminence le Grand Imam de l'Azhar 'Abd al-Raḥmān Taj* :

Le livre « Le Babisme et l'Islam », écrit par le Grand Imam de l'Azhar 'Abd al-Raḥmān Taj, est une traduction fidèle de sa thèse de doctorat intitulée « Le Babisme et l'Islam - Recherches sur les origines du babisme et ses rapports avec l'Islam », qu'il a présentée à l'Université de Paris. Cette thèse a été publiée en 1942 par la Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.

6. « *L'Encyclopédie des Fatwas al-Mahdyyah* » :

Cette encyclopédie regroupe les *fatwas* du Sheikh Muḥammad Al-'Abbāsī al-Mahdi, né à Alexandrie à la fin du XIXe siècle, ainsi que celles de son petit-fils qui avait une position religieuse influente. Dès l'âge de vingt ans, il a commencé à donner des *fatwas* et a été nommé secrétaire des *fatwas* par Sheikh Khalīl al-Rashidī. Lorsque Sheikh Al-'Arūsī avait été démis de ses fonctions de Grand Imam de l'Azhar, le khédive Ismā'īl a demandé à Sheikh al-Mahdi Al-'Abbāsī de le remplacer tout en conservant son poste de *mufti*, devenant ainsi le premier à occuper ces deux postes simultanément et le premier hanafite à diriger l'Azhar, qui était jusque-là réservé aux Shaféites. Il est décédé à l'âge de soixante-douze ans des suites d'un accident vasculaire cérébral alors qu'il faisait ses ablutions pour la prière du vendredi. Il a été enterré dans le cimetière al-Mujāwirīn, qu'Allah lui accorde Sa miséricorde !

Bien que Sheikh Al-Mahdi n’ait pas produit de nombreux ouvrages, il a laissé derrière lui des œuvres de grande qualité. Parmi celles-ci figurent : « Epitre sur l’interdiction selon le *madhhab* hanafite » ; « Le choix Mahdien dans la préservation des terres égyptiennes ». Cependant, son ouvrage le plus important est « Les *fatwas* mahdiennes dans les événements égyptiens ». Dans cet ouvrage, Sheikh Al-Mahdi a organisé les questions de manière chronologique, en suivant les sources juridiques hanafites, afin de les présenter de la manière la plus efficace et organisée possible.

Il a adopté la méthode de classification traditionnelle des Hanafites, tout en apportant parfois des ajouts, des précisions ou des suppressions en fonction des sujets abordés dans les *fatwas*. Il était clairement fidèle au *madhhab* hanafite et s’appuyait exclusivement sur les sources hanafites dans ses arguments. Cependant, il ne se contentait pas de citer ces sources, mais il les discutait souvent et exprimait ses préférences pour certaines d’entre elles par rapport à d’autres.

7. « Le guide de la famille en Islam » :

Le livre offre une exploration approfondie de la dimension sociale de la famille dans le contexte de la charia. La première partie du livre examine le cadre social et les différentes étapes de la formation de la famille. Elle explore les aspects liés à la création et à la structure de la famille. La deuxième partie se concentre sur les aspects qualitatifs de la vie familiale et les variables qui la composent. Elle tient compte de l’impact des changements sociaux et culturels sur la construction de la famille. Dans la première partie, les sujets abordés incluent :

- Les concepts de parenté et leurs différentes variables.
- La manière dont un système de parenté se construit.
- L’intégration et la cohésion au sein de la structure de parenté.
- Les aspects liés au mariage entre membres de la famille et les problèmes de relations incestueuses.
- La dynamique de changement et les perspectives futures de la structure de parenté.
- Le rôle du voisinage en tant que contexte social de la parenté.

Dans la deuxième partie, on a abordé :

- Les étapes fondamentales pour former une famille.
- La réfutation du célibat et de la vie monastique.
- Les avantages du mariage.
- Les critères de choix pour le mariage.
- Les problèmes liés à la sélection du conjoint.
- Les facteurs influençant la sélection d'un conjoint pour le mariage.
- Les différentes étapes et conditions liées aux demandes en mariage, ainsi que les exigences et conditions pour célébrer un mariage valide. On examine également l'importance de la procréation en tant que processus clé pour la survie et la continuité de la famille.
- Le rôle de l'éducation sociale et ses différentes fonctions au sein de la famille.

Dans la troisième partie, on a abordé :

- La définition de la famille, en examinant les différentes perspectives et approches.
- Les modèles et la structure de la famille, en explorant les variations culturelles et sociales.
- Les fonctions de la famille, en mettant en évidence son rôle dans la socialisation des membres, la fourniture de soutien émotionnel, l'établissement de liens intergénérationnels, etc.

Dans la quatrième partie, on a abordé :

- La signification de la qualité de vie et son lien avec les ressources culturelles, sociales et économiques.
- La façon dont la parenté, le voisinage et le logement peuvent être considérés comme des ressources influençant la qualité de vie.
- Les modèles familiaux qui s'écartent des normes établies.
- L'impact du divorce sur l'effondrement de la structure familiale.
- L'effondrement de la famille à travers le processus de Khol', qui est une forme spécifique de divorce.

Ces sujets sont examinés de manière approfondie, offrant une analyse critique des facteurs et des événements pouvant affecter la qualité de vie et la stabilité des familles dans le contexte de la charia.

Ce livre précieux vise à fournir des connaissances scientifiques aux divers acteurs concernés, notamment les juges, les travailleurs sociaux, les organisations de résolution des conflits familiaux, les ONG traitant des affaires familiales, les enseignants et les chercheurs universitaires. Les parents et les membres de la famille sont également ciblés dans le but de les aider à prendre des décisions éclairées concernant leur famille, ses problèmes et les solutions juridiques disponibles.

L'objectif est de mettre à disposition un outil de référence approfondi et fiable, qui offre des informations claires et éclairées, afin d'aider ces différentes parties prenantes à mieux comprendre les enjeux et les mécanismes liés à la famille dans le contexte de la charia.

8. « Les règles relatives au voyageur » :

Ce livre compile une sélection de *fatwas* soigneusement choisies qui traitent des préoccupations spécifiques des voyageurs et répondent à leurs questions concernant les problèmes qu'ils peuvent rencontrer lors de leurs déplacements. Ces *fatwas* abordent diverses questions liées au voyage, telles que :

La purification rituelle du voyageur en avion.

Accomplir la prière pour celui qui a l'intention de résider dans le pays de destination.

- La pollution nocturne pendant le voyage.
- Prier en groupe avec sa famille pendant le voyage.
- Raccourcir la prière lors du voyage.
- Passer les mains mouillées sur les chaussettes.
- Accomplir la prière complète pour le voyageur une fois qu'il est arrivé à sa destination.
- La prière du vendredi pour le voyageur.
- La prière dans les moyens de transport.
- Le jeûne en avion.

- L'état d'Iḥrām pour le voyageur en avion.
- Les dispenses et permissions accordées au voyageur.
- Le voyage de l'épouse avec son mari dans un pays étranger.
- Le voyage du père en laissant sa fille seule.
- Voyager dans un pays non-musulman pour partir en pèlerinage.
- Monter dans un avion où on sert de l'alcool.
- L'immigration pour travailler et se marier avec une étrangère.
- Voyager pour visiter la Tombe Bénie du Prophète Muḥammad (que la paix et les bénédictions d'Allah soient sur lui !).
- Monter avec une femme seule dans une voiture.
- Le voyage d'une femme sans maḥram pour assister à des conférences scientifiques.
- La masturbation d'un des conjoints en l'absence de l'autre.

9. « Les Fatwas portant sur les questions de la jeunesse » :

Dar *Al-Iftā'* d'Egypte a rédigé ce livre en s'appuyant sur une méthode d'éducation saine qui se fonde sur les principes de la charia ainsi que sur le modèle prophétique solide. Son objectif est de guider les jeunes en leur faisant comprendre leur rôle dans la construction d'une civilisation inspirée des valeurs tolérantes de l'Islam. Le livre est organisé de manière à former les jeunes en leur enseignant tout d'abord les règles liées à l'adoration, comme les ablutions, la purification, les règles de la prière, etc. Le livre aborde également les règles relatives aux états civils tels que le mariage, la dot, la séparation, et d'autres aspects associés. Il traite des limites dans la relation entre les époux, y compris l'obéissance de la femme envers son mari, le contrôle excessif du mari sur sa femme, ainsi que les aspects liés au voyage de la femme avec ou sans son mari. De plus, le livre aborde les règles vestimentaires et de beauté, notamment la tenue vestimentaire légale pour les femmes, les limites en termes d'ornementation, ainsi que des sujets tels que la transformation de genre. En outre, le livre couvre les règles liées aux transactions commerciales, y compris les assurances, les opérations bancaires et les prêts.

Dans l'ensemble, le livre offre une perspective approfondie sur un large éventail de sujets juridiques et sociaux, fournissant des informations et des directives dans des domaines importants de la vie quotidienne conformément aux principes de la charia. Enfin, il traite de diverses questions épineuses comme la consommation de drogues, le tabagisme, la tricherie, l'excision, la chirurgie esthétique, la célébration de la Saint-Valentin, l'homosexualité, la pornographie, l'enseignement des filles et des femmes dans les mosquées, les limites de la relation entre garçons et filles et le travail des femmes.

10. « Le Djihad » :

Ce livre sélectionné par Dar *al-Iftā* d'Égypte propose une compilation de *fatwas* qui clarifient la vérité sur le jihad en Islam. Il aborde les règles, les limites et les objectifs du jihad, ainsi que les moyens légitimes et illégitimes associés. Parmi les sujets abordés dans le livre figurent :

- La différence entre le jihad et le terrorisme.
- L'interdiction formelle de tuer des civils.
- Les attaques contre les lieux de culte des Ahl al-Bayt et des Églises.
- Les assassinats politiques.
- L'accord de paix entre l'Égypte et Israël.
- Le califat et l'État islamique.
- L'application de la charia.
- Les droits de l'homme en Islam.

En outre, le livre examine des sujets qui encouragent la liberté, la diversité et le respect des différences, tout en réfutant les idées destructrices qui ont alimenté la division et les tensions sectaires entre les musulmans au nom de groupes religieux. Il met l'accent sur la promotion d'une compréhension inclusive de l'Islam qui reconnaît les droits légitimes de chacun, indépendamment de ses croyances et de son appartenance à des groupes spécifiques. Le livre cherche à préconiser l'harmonie, le dialogue interreligieux et la coexistence pacifique en dépassant les clivages et en valorisant les valeurs universelles de l'humanité.

11. « Questions des minorités musulmanes (Fiqh des Minorités) » :

Les minorités musulmanes se réfèrent aux communautés qui vivent dans des pays où la religion dominante n'est pas l'Islam, et qui diffèrent des habitants majoritaires de ces pays en termes de pratiques et de croyances religieuses. Le *fiqh* des minorités concerne les règles juridiques qui s'appliquent aux musulmans résidant en dehors du monde islamique. Ce concept est relativement récent et n'était pas présent dans la tradition islamique classique. Il a été développé pour répondre aux changements socio-politiques actuels. Cette approche est qualitative et tient compte des circonstances spécifiques d'un groupe dans un lieu donné. Son objectif est de trouver des solutions adaptées à ces situations particulières, en reconnaissant que ce qui est applicable à un groupe peut différer pour un autre. Cependant, le *fiqh* des minorités n'existe pas en tant qu'entité juridique indépendante en dehors du cadre législatif général. Elle s'appuie sur les preuves établies dans les livres de *fiqh* traditionnel tout en étant capable de s'adapter aux réalités contemporaines.

Le livre traite des sujets suivants :

- ***Les croyances :*** les Attributs Divins, l'élévation au-dessus du Trône et tout ce qui concerne la divinité et exige des éclaircissements, le Jour du Jugement, la vérité liée à Muḥammad, etc.
- ***Le Noble Coran et ses sciences :*** les versets portant sur la guerre et la Jizyah, ainsi qu'une traduction des sens du Coran.
- ***La biographie et l'histoire.***
- ***Les fondements de la jurisprudence : l***a permission de suivre une ou plusieurs écoles de pensée et la sagesse de leur diversité.
- ***Les pratiques religieuses : l***a purification, la prière, la zakat, les funérailles, le jeûne et le pèlerinage.
- ***Les transactions :*** le système économique de l'Islam, l'assurance sous toutes ses formes et les transactions bancaires qui intéressent une bonne partie des minorités musulmanes.
- ***Le mariage :*** la tutelle en matière de mariage, le contrat de mariage, la célébration du mariage à l'Eglise, le mariage interconfessionnel, les règles du divorce et ses formules.
- ***Les crimes :*** la peine de lapidation est une question controversée abordée dans ce chapitre.

- ***La chasse et les sacrifices :*** les règles relatives à l'abattage des animaux selon les normes islamiques.
- ***Les problèmes rencontrés par les musulmans dans des pays dont les traditions diffèrent de celles de l'Islam :*** la nourriture, les compétitions, les tribunaux, les comportements, les vêtements, la médecine, etc.
- ***Le Jihad et les relations internationales :*** l'équilibre entre le jihad et la non-contrainte en matière de religion, les attentats-suicides, la capture de femmes lors de guerres, les arguments utilisés par les extrémistes pour manipuler les minorités musulmanes en Occident, etc.
- ***Les problèmes contemporains et les questions d'actualité :***

Ce livre met en évidence l'importance de diffuser les avis religieux concernant les minorités musulmanes vivant dans des sociétés non-musulmanes. Ces avis permettent une intégration harmonieuse dans leur société d'accueil, où leurs convictions religieuses ne sont pas en conflit avec les exigences de leur vie quotidienne. Parallèlement, ces avis aident à préserver leur identité musulmane et leurs valeurs islamiques face aux risques de confusion et de perte d'identité.

12. « Les règles de bienséance à observer par le demandeur de fatwa » :

Ce livre expose les responsabilités des demandeurs de *fatwa* envers les *muftis* et met en évidence l'importance du respect mutuel. Le *mufti*, en exprimant la Volonté d'Allah et en transmettant le savoir des Prophètes, joue un rôle essentiel dans la délivrance des *fatwas* adaptées à la situation actuelle. Dar *al-Iftā'* d'Égypte publie ce livre dans le but de clarifier les règles à suivre lors de la demande de *fatwa* et souligne l'importance de consulter des experts expérimentés en jurisprudence et en charia, qui comprennent les réalités de la vie. Il est facile de se faire tromper en se faisant passer pour un expert, il est donc crucial de rechercher des experts fiables avec une intention sincère, sans obstination ni arrogance. Il est important de mettre de côté notre ego pour rechercher la vérité, accepter les jugements et adopter une bonne conduite envers le *mufti*, qui est le porte-parole d'Allah. Par conséquent, avoir une bonne conduite envers lui revient à avoir une bonne conduite envers Allah.

13. « Les critères de choix juridique » :

Le choix juridique implique l'engagement d'un juriste à rechercher la réponse précise à des questions juridiques controversées et à privilégier l'avis d'un imam parmi les fondateurs des écoles juridiques. Le juriste est confronté à la tâche de préférer un avis ou d'adopter une école juridique en se basant sur la conciliation et la préférence parmi les principes fondamentaux.

En période de difficultés, l'effort juridique consiste à fournir une réponse juridique face à une situation nouvelle et urgente, qu'elle soit d'ordre religieux, politique, économique ou social, afin de répondre aux demandes des personnes concernées. Le juriste peut adopter différentes méthodes pour formuler une réponse, en fonction de la nature de la question, de sa présentation et de son adaptation.

L'effort juridique revêt une importance particulière ; car il permet de clarifier les règles applicables aux situations contemporaines, démontrant ainsi que la charia est capable de fournir des solutions adaptées à toutes les époques et à tous les endroits. Il permet également de déterminer la position de la charia vis-à-vis des évolutions et des changements qui impactent les valeurs et les principes fondamentaux de la société mondiale. Cela facilite l'évaluation de la conformité des nouveautés aux principes religieux, incitant ainsi les individus à les accepter ou à les rejeter au profit de ce qui est en accord avec l'esprit de la charia. Enfin, cela contribue à rendre la charia souple et en constante évolution, afin de répondre efficacement aux responsabilités découlant des changements mondiaux.

Le livre traite des thèmes suivants :

- Dans ce livre, une attention particulière est accordée aux nouvelles situations et à l'importance de l'effort juridique pour clarifier leur statut. Il met en évidence la nécessité de définir ces situations et les défis auxquels sont confrontés les juristes lorsqu'ils émettent des *fatwas*. Il souligne également les ambiguïtés qui peuvent surgir dans les *fatwas* en raison de la complexité des problèmes contemporains. L'objectif est d'encourager une réflexion approfondie et un examen rigoureux de ces situations afin de parvenir à des réponses juridiques éclairées et pertinentes.
- La conformité et la non-conformité aux quatre écoles de pensée.
- L'analogie.

- La résolution des différends.
- La gestion des nouvelles situations.
- Introduction à l'utilisation et à l'abandon des preuves.
- L'examen des résultats.
- Les permissions et dispenses religieuses en cas d'épreuve.
- Des exemples de dérogation à l'approche adoptée par les écoles de jurisprudence musulmane.

La méthode adoptée par Dar* al-Iftā'** ***pour émettre des *fatwas* ***(exemple):***

La méthode adoptée par Dar *al-Iftā'* pour émettre une *fatwa* consiste à se baser sur les enseignements des quatre écoles de pensée sunnites les plus connues et respectées (à savoir les écoles hanafite, Mālikite, shaféite et Ḥanbalite). Dans une *fatwa* publiée sur le site officiel de Dar *Al-Iftā'* d'Egypte sous le numéro 2397 en date du 18/01/2015, une question a été posée concernant la pureté du chien. La réponse a consisté en une présentation de l'avis des quatre écoles de pensée sur la question, accompagnée d'une préférence pour l'une d'entre elles.

Dar *Al-Iftā'* d'Egypte adopte une méthode qui implique de prendre en compte les autres écoles de pensée et de les préférer parfois pour répondre aux besoins des gens et atteindre les objectifs de la charia. Ces écoles de pensée sont suivies par certains musulmans à travers le monde, notamment le chiisme ja'farite, zaydite et Ibadite, ainsi que le zâhirisme, soutenu par un groupe de savants. Dans une *fatwa* publiée sur le site officiel de Dar *Al-Iftā'* d'Egypte sous le numéro 4738 en date du 28/03/2019, une question a été posée concernant la permission du « masḥ » (passer la main mouillée sur les chaussettes). Après avoir mentionné l'avis de la majorité des jurisconsultes, qui exige que la chaussette soit en cuir épais, la réponse a affirmé que certains juristes considèrent le masḥ comme permis sur les chaussettes en général, même si elles sont légères comme l'estiment Ibn Ḥazm al-Dhāhirī et Ibn Taymyah.

Il n'y a aucune preuve légale qui oblige à suivre strictement les opinions des quatre écoles de *fiqh* en matière de *fatwas* et de jugements, ni à les imposer de force aux nations et aux peuples musulmans. En théorie, il est permis de suivre l'avis d'un imam *mujtahid*, et en cas de divergence entre les imams, il est possible d'adopter l'avis tolérant et le plus approprié au cas en question à condition que cet avis soit bien établi.

Dans son livre « Al-Fawākih al-Dawānī », l'imam al-Nafrāwī, savant Mālikite de renom, a dit : « En règle générale, tous les *mujtahid* sont guidés par Allah, même ceux dont le *madhhab* est moins suivi. La raison du refus de suivre une école d'imam autre que les quatre imams réside dans le fait que les disciples n'ont pas été en mesure de préserver le *madhhab* de leur maître. Cependant, cela ne signifie pas que tous les autres *mujtahid* sont égarés ou innovateurs.[(158)] ».

Dans ce contexte, Prof. Dr. 'Ali Jum'ah a déclaré que l'université d'Al-Azhar reconnaît les huit écoles de jurisprudence suivies par les musulmans dans le monde contemporain. Ces écoles comprennent les quatre écoles sunnites (hanafite, Mālikite, Shaféite et Ḥanbalite), les deux écoles chiites (Ja'farisme et Zaydisme) ainsi que deux autres écoles (Ibadisme et Zâhirisme). Ces huit écoles constituent la base de l'encyclopédie de *fiqh* initiée en 1960 par le Conseil Suprême des Affaires Islamiques. Le programme a été développé par feu Muḥammad Faraj al-Sanhurī et d'autres éminents savants de la jurisprudence en Égypte. Auparavant, le grand imam Sheikh Maḥmūd Shaltūt avait émis une décision reconnaissant l'école de jurisprudence Ja'farite et recommandant de s'en inspirer pour les Ahl Al-*Sunnah* (les adeptes de la *Sunna*)[(159)].

La validité d'une *fatwa* émise par un juriste repose sur la solidité de la preuve qui l'accompagne. Si la preuve est insuffisante, il est préférable de ne pas accorder de crédit à cette *fatwa*. Il est important de ne pas idolâtrer les personnes elles-mêmes ou de prendre en compte leurs caractéristiques personnelles, mais plutôt de se concentrer sur leurs déclarations et leur compréhension. Celui qui possède une compréhension solide devrait être suivi, tandis que celui qui a une compréhension faible ne devrait pas être suivi, même s'il est considéré comme un grand savant. Il est tout à fait possible qu'un juriste ait une bonne compréhension dans certains domaines et une moins bonne compréhension dans d'autres. Cependant, cela ne devrait pas l'empêcher de continuer à approfondir ses connaissances et à faire des efforts personnels pour améliorer sa compréhension. La vérité doit primer sur toute autre considération, quelle que soit la personne qui l'exprime.

Les juristes de l'école zâhirite et d'autres ont souligné que la validité d'une *fatwa* dépend de la solidité de la preuve avancée, et que cette considération est prise en compte lors de l'évaluation des arguments pour ou contre

(158) Ahmad Ibn Ghanim, Al-Fawakih al-Dawani 'ala Risalat Ibn Abī Zayd al-Qayrawani. Dar al-Fikr, 1415 H – 1995, vol. 2, p. 356.

(159) 'Ali Jumah. Simat al-'Asr, Dar al-Faruq, 2006, Le Caire, p. 164.

une question donnée. Si la preuve est faible pour quelque raison que ce soit, elle ne doit pas être considérée comme valide. Les érudits ont également noté que la simple faiblesse d'un avis juridique n'est pas suffisante pour le rejeter. Cependant, dans certaines situations nécessaires, lorsque cela sert un intérêt prédominant ou évite un mal certain, ils ont autorisé l'adoption d'avis faibles.

Ibn 'Ābdīn a transmis les paroles des imams concernant l'acceptation des opinions juridiques faibles, en précisant que la condition pour considérer une opinion comme faible est qu'elle ne soit pas excessivement faible. Par exemple, la majorité des érudits interdisent catégoriquement la consommation de nabīdh (fermenté), contrairement à Abū Ḥanīfah qui tolère sa consommation tant qu'elle ne conduit pas à l'ivresse[160].

Il est fréquent de se référer aux écoles de pensée des grands *Mujtahid* tels qu'Al-Awzā'i, al-Ṭabarī, Al-Layth Ibn Sa'd et d'autres parmi les nombreux *Mujtahid* de l'Islam, qui dépassent le nombre de quatre-vingts. Leurs opinions sont prises en considération et peuvent être privilégiées en raison de la solidité des preuves, de l'urgence de la nécessité, de l'intérêt des personnes concernées ou de la réalisation des objectifs de la noble Charia.

Un *Mufti* muqallid, qui suit une école de pensée spécifique, a le droit de ne pas se limiter à l'opinion de son imam et peut émettre une *fatwa* en se basant sur l'opinion d'un autre imam. Cette approche est justifiée par les évolutions et les différences de contexte qui existent entre les époques, les lieux, les personnes et les situations. Il est contraire à l'esprit du *fiqh* de se restreindre à une seule opinion tant qu'il en existe une autre plus appropriée. Par conséquent, le *fiqh* repose largement sur l'interprétation pour favoriser la diversité des opinions et des jugements, ainsi que pour promouvoir la flexibilité et la miséricorde envers les gens.

Dar *al-Iftā* d'Égypte s'engage à respecter les décisions des organisations islamiques, en particulier celles de l'Assemblée des Recherches Islamiques d'Al-Azhar, de l'Assemblée de la Jurisprudence Islamique de l'Organisation de la Conférence Islamique à Djeddah, et de l'Assemblée de la Jurisprudence Islamique de la Ligue Islamique Mondiale à La Mecque. Cette approche est considérée comme nécessaire pour traiter les questions liées aux nouveautés et aux nouveaux domaines où les gens ont besoin de cla-

(160) Al-Khatib Al-Shirbini, Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfaz al-Minhaj. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, vol. 6, p. 11.

rifications. Dans une *fatwa* publiée sur le site web de Dar *al-Iftā* d'Égypte, sous le numéro 3615 en date du 17 novembre 2013, concernant le traitement des opérations de change (Forex), on dit : « Certaines institutions juridiques, comme l'Assemblée de la Jurisprudence Islamique à Djeddah, ont interdit les transactions Forex. Par conséquent, nous considérons que les transactions Forex sont interdites et qu'il est interdit d'y participer en raison des risques qu'elles comportent pour les clients et les États. ».

Notre époque a été témoin de progrès considérables dans tous les domaines : sciences, culture, société, économie et politique. Cela a entraîné l'émergence de nombreuses problématiques nouvelles qui n'existaient pas auparavant et pour lesquelles les livres de jurisprudence traditionnels ne fournissent pas toujours de réponses claires. Par conséquent, il est nécessaire de recourir à *l'Ijtihād* pour aborder ces questions. Afin de suivre les traces des grands juristes et éminents imams, il est important de mener un effort collectif qui garantisse la précision de la recherche et l'examen des opinions en impliquant des savants et des assemblées juridiques provenant de tous les pays islamiques, afin d'échanger des points de vue. Cette approche permettra d'obtenir des décisions juridiques plus précises et plus conformes à la vérité que *l'Ijtihād* individuel. Ainsi, la présence de telles assemblées est devenue indispensable dans notre époque actuelle, où de nombreuses problématiques émergent, en particulier dans les domaines de l'économie et de la médecine. Des sujets tels que la fécondation in vitro, la reproduction assistée, les sociétés par actions, la bourse, l'assurance, et autres, peuvent être complexes et ne pas avoir de précédents juridiques, et donc doivent être abordés en se basant sur des preuves légales, des principes, des règles générales et des objectifs de la charia. Ces sujets peuvent être si complexes qu'ils nécessitent souvent une expertise spécialisée, ce qui demande un travail approfondi pour les comprendre et les intégrer.

L'Assemblée du *Fiqh* Islamique est une institution majeure qui se consacre à l'examen des questions juridiques et des problématiques nouvelles. Elle a été établie lors du troisième sommet islamique à La Mecque en janvier 1981, suite à une décision de l'Organisation de la Conférence Islamique. Depuis sa création, elle a émis de nombreuses décisions importantes portant sur divers sujets et nouveautés. Les membres de cette Assemblée sont des savants sélectionnés par les gouvernements des pays islamiques, ainsi que des représentants d'institutions scientifiques, de communautés et de minorités musulmanes. Elle compte également de nombreux experts issus de diverses

spécialités, notamment la jurisprudence, l’économie, la médecine et l’astronomie, afin d’apporter une perspective globale et précise sur les sujets abordés. Ces assemblées juridiques pratiquent aujourd’hui *l’Ijtihād* collectif auquel il est essentiel de recourir et d’étendre son champ d’application.

Dar *al-Iftā’* d’Égypte se réfère directement aux textes sacrés du Coran et de la *Sunna* afin de déduire des règles religieuses, qui ont une portée plus large que les huit écoles de pensée et les quatre-vingts *mujtahid* éminents, ainsi que les résolutions des assemblées juridiques. Ainsi, lorsque les preuves ne sont pas disponibles ou ne correspondent pas à la situation, Dar *al-Iftā* d’Égypte a la possibilité de déduire des règles religieuses directement à partir des preuves du Coran et de la *Sunna*, à condition que ces textes soient compatibles avec les principes établis par les ulémas des fondements de la jurisprudence islamique. Dans une *fatwa*, la question a été posée de savoir si la lecture du Coran sans ablutions était permise, à laquelle il a été répondu qu’il n’y avait pas d’objection religieuse à le faire, à condition de ne pas toucher le Muṣḥaf.

Cette réponse était basée sur le verset du Coran : « C’est une révélation de la part du Seigneur de l’Univers. » (Coran, Al-Wāqi‘ah, 79)

Dar *al-Iftā* d’Égypte s’engage à respecter les positions qu’elle-même a émises et ne les remet en question que dans le cas de changements touchant les quatre éléments nécessitant une modification de la *fatwa* (temps, lieu, circonstances et personnes)[(161)].

Une caractéristique fondamentale d’une *fatwa* valide est sa pertinence par rapport au contexte temporel, spatial, ainsi qu’aux coutumes et pratiques des individus, tant que celles-ci ne contredisent pas les principes de la loi sage. Les érudits ont établi une règle de jurisprudence selon laquelle « Les coutumes ont force de loi, à moins qu’elles ne contredisent les textes sacrés. ».

La charia respecte les coutumes et pratiques des gens, mais les réglemente en fonction de leur bénéfice et de l’intérêt général, en éliminant ce qui peut leur causer préjudice et nuisances. Ainsi, la charia reconnaît les coutumes comme une source de loi, et les érudits des écoles de *fiqh* ont considéré qu’elles peuvent être consultées comme une preuve, conformément à la règle mentionnée précédemment. L’objectif est d’assurer l’harmonie entre les principes fondamentaux de la charia et les réalités et besoins de la société.

---

(161) ‘Ali Jum‘ah. Sina’at al-Ifta’, Silsilah fi al-Tanwir al-Islami. Dar Nahdat Misr lil-Taba’a wa al-Nashr wa al-Tawzi’, le Caire, 2008, pp. 89-90.

Les Grands Muftis d'Egypte

Voici une courte biographie pour toutes les personnes qui détiennent ce titre :

Sheikh Muḥammad al-Bannā (1306-1304 H. 1889-1887 AP. J.C.):

Sheikh éminent Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Ṣaliḥ al-Bannā provenait d'une famille vénérée, reconnue pour sa piété, son intégrité et son érudition. Sa famille était originaire de Rashid. Son père, Sheikh Muḥammad Ibn Ṣaliḥ Al-Bannā, occupa le poste de *mufti* d'Alexandrie en 1266 de l'Hégire (1850 de l'ère chrétienne). Son grand-père, Sheikh Ṣaliḥ Al-Bannā, fut *mufti* de la région de Rashid, lieu de résidence de cette illustre famille, au début du XIIIe siècle de l'Hégire.

Sheikh Muḥammad al-Bannā naquit dans la ville de Rashid en 1243 de l'Hégire (1828 de l'ère commune). Il étudia, délivra des *fatwas* et occupa de nombreux postes judiciaires et religieux. Le 5 Sha'bān de l'année 1279 de l'Hégire (26 janvier 1863 de l'ère chrétienne), il fut nommé au poste de «*Mufti* du Conseil d'Alexandrie». Peu de temps après sa prise de fonction, le Khédive Ismā'il Pacha émis un décret le nommant juge d'Alexandrie. Cependant, Sheikh refusa d'accepter les postes judiciaires, et Ismā'īl Pacha accepta sa décision, émettant un autre décret maintenant sa fonction de *mufti* du Conseil d'Alexandrie.

Après avoir décliné l'offre, Ismā'il Pacha a gardé rancune, ce qui a conduit, environ dix mois plus tard, à un décret important mettant fin à ses services. En conséquence, il s'est retrouvé sans emploi pendant une période de 15 ans. Cependant, lorsque le Khédive Tawfiq était arrivé au pouvoir en Égypte, il a émis un décret le nommant *mufti* d'Alexandrie le 7 Dhul al-Qi'dah 1296 de l'Hégire (11 octobre 1880). Il a occupé ce poste pendant environ 7 ans.

Lorsque Sheikh Al-'Abbāsī avait démissionné de son poste de « *Mufti* des Hanafites dans les territoires égyptiens », le Khédive Tawfiq a saisi cette occasion pour lui rendre hommage. Le 28 Rabī' al-Ākhir 1304 de l'Hégire (24 janvier 1887), un décret important a été émis le nommant « *Mufti* des Hanafites dans les territoires égyptiens ». Au fil du temps, son titre a évolué pour devenir « *Mufti* des territoires égyptiens », comme cela a été mentionné précédemment. Suite à une amélioration des relations entre le Khédive Tawfiq et Sheikh Al-'Abbāsī, un décret a été émis le 27 du mois de Shawwāl de l'année 1306 de l'Hégire (25 juin 1889), rétablissant Sheikh Al-'Ab-

bāsī dans ses fonctions de grand *mufti* d'Égypte. Parallèlement, le Sheikh Muḥammad al-Bannā a été transféré du poste de grand *mufti* d'Égypte au poste de *mufti* de la direction d'Al-Ḥaqānyyah (la Justice) en raison de la retraite du Sheikh 'Abd al-Raḥmān al-Baḥrāwī.

Sheikh Muḥammad Al-Bannā est le premier à avoir enregistré les *fatwas* émises dans des registres officiels, mais ses registres n'ont pas été conservés à Dar *al-Iftā'* d'Egypte ; rappelons que le premier registre de *fatwas* conservé à Dar *al-Iftā'* appartient à Ḥassunah al-Nawāwī. En revanche, les registres du Sheikh al-Bannā ont été conservés à la Maison des Archives Publiques. Les registres des *fatwas* du Sheikh al-Bannā pour la période de son mandat en tant que grand *mufti*, entre les années 1304 et 1306 de l'Hégire, montrent qu'il a émis 251 *fatwas*. Parmi celles-ci, deux *fatwas* concernaient des cas d'exécution émanant de tribunaux et soumises à son avis conformément au Code civil émis en 1300 de l'Hégire (1883 de l'ère chrétienne). Sheikh Al-Bannā a été le premier à être consulté par les tribunaux dans des affaires de peines de mort, et il a refusé d'exécuter les deux cas qui lui ont été présentés en raison de leur non-conformité aux principes de la charia[162].

Sheikh Muḥammad Al-'Abbāsī al-Mahdī (1311-1306 H. 1893- 1889 AP. J.C.) :

Les tensions entre le Khédive Tawfiq et Sheikh Al-'Abbāsī se sont rapidement dissipées. Profitant de la retraite du Sheikh al-Baḥrāwī, qui occupait le poste de *mufti* d'Al-Ḥaqānyyah, le Khédive a émis un décret le 27 du mois de Shawwāl de l'année 1306 de l'Hégire (25 juin 1889). Ce décret a transféré Sheikh Al-Bannā au poste de *mufti* d'Al-Ḥaqānyyah, en remplacement du Sheikh al-Baḥrāwī, et rétabli Sheikh Muḥammad Al-'Abbāsī al-Mahdi à son poste de grand *mufti*, sans être Sheikh de l'Azhar. Sheikh Al-'Abbāsī a continué d'occuper le poste de grand *mufti* d'Égypte jusqu'à ce qu'il soit atteint de paralysie et immobilisé par la maladie.

Un décret ultérieur a été émis le 17 du mois de Rabi Al-Awwāl de l'année 1311 de l'Hégire (27 octobre 1893), confiant les responsabilités de grand *mufti* d'Égypte au Sheikh Muḥammad al-Bannā' en plus de son rôle de *mufti* d'Al-Ḥaqānyyah, pendant la convalescence du Sheikh Al-'Abbāsī. Sheikh Al-'Abbāsī est resté alité et n'a plus occupé le poste de grand *mufti*, même après le départ à la retraite du Sheikh Al-Bannā en 1313 de l'Hégire (1895

(162) Imad Ahmad Hilal, Masirat al-Iftaa' bil Diyar al-Misriyyah, Maktabat Ma'thur, Le Caire, 2019, p. 102.

de l'ère commune). Les fonctions de *mufti* ont alors été confiées à l'imam Ḥassunah al-Nawāwī, Sheikh de l'Azhar, qui a assuré l'intérim en l'absence du Sheikh Al-'Abbāsī malade jusqu'à son décès le 13 du mois de Rajab de l'année 1315 de l'Hégire (8 décembre 1897). Al-Nawawī a assumé ces fonctions en plus de son rôle de Sheikh de l'Azhar.

Il n'a compilé qu'un seul ouvrage regroupant ses *fatwas*, intitulé « Al-Fatāwà al-Mahdiyyah Fī al-Wāqāi' al-Miṣryyah ». Cet ouvrage a été imprimé en huit volumes principaux à l'Imprimerie d'Amīryyah à Boulaq en 1311 de l'Hégire. Sa renommée s'est rapidement répandue et il est devenu une référence pour les juristes et les *muftis* ultérieurs. Comme il ne les conservait pas dans des registres officiels, le nombre exact de ses *fatwas* n'est pas connu, car il les consignait dans des carnets personnels. Il a publié certaines d'entre elles dans son livre « Al-Fatāwà al-Mahdiyyah », mais le destin du reste demeure inconnu(163).

Sheikh Muḥammad al-Bannā (1313-1311 H/1895-1893 AP. JC.)

Deuxième mandat :

Sheikh al-Bannā a poursuivi ses fonctions en tant que *mufti* d'al-Ḥaqānyyah jusqu'à ce que Sheikh Al-'Abbāsī al-Mahdī soit frappé par la paralysie, l'empêchant d'assumer ses responsabilités en tant que *mufti* des terres égyptiennes. Par conséquent, par un décret émis par le Khédive Abbās Hilmi II le 17 du mois de Rabi Al-Awwāl 1311 de l'Hégire (27 octobre 1893), toutes les attributions et les tâches du *mufti* des terres égyptiennes ont été transférées au Sheikh Muḥammad al-Bannā. Cela a conduit Sheikh al-Bannā à occuper simultanément deux postes d'une grande importance dans le domaine des *fatwas* en Égypte : *mufti* des terres égyptiennes et *mufti* d'Al-Ḥaqānyyah. Il a continué à assumer ces responsabilités jusqu'à un âge avancé, mais la vieillesse l'a contraint à demander sa retraite officielle au Khédive Abbās Hilmi II le 17 du mois de Jumādà al-Ulà de l'année 1313 de l'Hégire (5 novembre 1895).

Le 4 du mois de Jumādà al-Ākhirah de l'année 1313 de l'Hégire (22 novembre 1895), le Khédive 'Abbās Hilmi II a signé un décret approuvant la demande de retraite du Sheikh Muḥammad al-Bannā. La commission financière a décidé de lui accorder une pension mensuelle de 12 livres égyp-

(163) Ibid. p, 104.

tiennes et 500 millièmes pour sa période de service au sein du gouvernement égyptien. Au cours de cette période, Sheikh al-Bannā a consigné ses *fatwas* dans deux registres, totalisant 422 *fatwas*, en plus des 251 *fatwas* de la première période. Ainsi, le nombre total de ses *fatwas* pendant ses deux mandats s'élève à 673[164].

Sheikh Ḥassunah al-Nawāwī (1317-1313 H/1899-1895 AP. JC.) :

Sheikh imam Ḥassunah Ibn 'Abd Allah al-Nawawī al-Ḥanafī, originaire du village de Nawà dans le centre de Malawi, dans la province d'Assiout, a débuté sa carrière en tant qu'enseignant. Grâce à sa vaste connaissance, il a été nommé professeur de jurisprudence à la Faculté de Dar al-'Ulūm et à la Faculté de Droit, anciennement connue sous le nom d'école de droit. En 1312 de l'Hégire (1894), il a été choisi comme représentant du ministère des *Waqf*. Le Khédive Abbās Hilmi II a ensuite constitué un comité composé de cinq éminents érudits, présidé par Sheikh al-Nawāwī, chargé de gérer les affaires d'Al-Azhar et d'assister Sheikh al-Inbābī. Suite à la démission du Sheikh al-Inbābī de ses fonctions, le Khédive 'Abbās Hilmi II a émis un décret nommant Sheikh Ḥassunah al-Nawāwī comme Sheikh d'Al-Azhar le 8 du mois de Muḥarram 1313 de l'Hégire (1er juillet 1895 de l'ère commune). Dans la même année, il a également été désigné membre de la Cour suprême religieuse, tout en conservant son rôle principal en tant que Sheikh d'Al-Azhar. Après la retraite du Sheikh Muḥammad al-Bannā et en raison de la maladie persistante du Sheikh Muḥammad Al-'Abbāsī al-Mahdī, Sheikh Ḥassunah al-Nawāwī a assuré temporairement le poste de « *mufti* des terres égyptiennes » au nom du Sheikh al-Mahdī, en plus de ses fonctions principales en tant que Sheikh d'Al-Azhar. Un décret royal en ce sens a été émis le 3 du mois de Jumādà al-Ākhirah 1313 de l'Hégire (21 novembre 1895 de l'ère commune). C'est pourquoi vous pouvez trouver une mention sur la couverture des premiers registres des *fatwas* conservés à Al-Azhar indiquant que l'imam al-Nawāwī n'occupait pas officiellement le poste de *mufti*, mais le remplissait « par délégation » au nom de l'imam al-Mahdi.

Le registre des *fatwas* des terres égyptiennes a été transféré à son éminence le Grand Imam de la mosquée d'Al-Azhar, notre maître Sheikh Ḥassunah al-Nawawī, par un décret émis par l'autorité de Ḥaqānyyah en date du 21 novembre 1895, numéro 10.

(164) Ibid. p. 105.

Ensuite, après le décès du Sheikh al-Mahdi, il a officiellement assumé la fonction de *mufti*, en plus de ses autres responsabilités. Il a occupé ce poste jusqu'à ce que le Khédive Tawfiq émette un décret le démettant de son poste de Sheikh et de *mufti* le 11 de Muḥarram de l'année 1317 de l'Hégire (22 mai 1899) en raison de son opposition à la nomination de juges de la Cour d'appel civile en tant que collègues des juges de la Cour suprême religieuse. Tout au long de cette période, il a émis environ 287 *fatwas*.

Le 26 de Dhul al-Ḥijjah de l'année 1324 de l'Hégire (10 février 1907), l'imam Sheikh Ḥassunah a été rétabli dans sa fonction de Grand Imam d'al-Azhar pour la deuxième fois, mais il a préféré quitter le poste peu de temps après. Il a démissionné en 1327 de l'Hégire (1909). Après sa démission, il est resté chez lui, rencontrant ses compagnons et les étudiants en sciences religieuses, jusqu'à son décès le matin du dimanche 24 de Shawwāl de l'année 1343 de l'Hégire (17 mai 1925). Il a écrit un livre intitulé « Sullam al-Mustarshidīn fī Aḥkām al-*Fiqh* wā al-Dīn » en deux volumes, où il a rassemblé les principes fondamentaux de la jurisprudence musulmane avec des détails juridiques minutieux[165].

Sheikh Muḥammad 'Abdū (1323-1317 H/1905-1899) :

L'imam Muḥammad Ibn 'Abdū Ibn Hassan Khayrullah est né dans le village de Naṣr, dans le district de Gharbyyah, en 1265 de l'Hégire (1849). Il a commencé ses études à la mosquée al-Aḥmadī à Tanta, puis il s'est rendu au Caire pour étudier à Al-Azhar, où il a obtenu son diplôme. Il a obtenu son diplôme universitaire en 1294 de l'Hégire (1877) et a été nommé professeur de grammaire à l'école d'Al-Alsun en 1295 de l'Hégire (1878). Cependant, il a été renvoyé neuf mois plus tard en raison de ses liens avec Jamāl al-Dīn al-Afghani. Il est resté sans emploi pendant un an. Après la destitution du Khédive Ismā'īl, le nouveau Khédive Tawfiq l'a réintégré au travail. Il a été nommé rédacteur en chef adjoint du journal Al-Wāqāi' al-Miṣryyah le 14 de Rabī' al-Ākhir de l'année 1299 de l'Hégire (5 mars 1882). Il est ensuite devenu rédacteur en chef du journal, puis chef du département des publications au ministère de l'Intérieur.

Lors de la révolution de 'Urābī, il s'est engagé activement en rejoignant les révolutionnaires et en participant à leurs réunions. Il prêtait serment sur

(165) *Ibid. p. 106-107.*

le Coran et le sabre, exhortant les officiers à respecter les principes de la Révolution. Il aurait émis une *fatwa* en faveur de la destitution du Khédive Tawfiq, ce qui lui a valu une condamnation à l'exil. Il a décidé de s'installer en Syrie et a quitté l'Égypte en 1300 de l'Hégire (1883). Par la suite, il a rejoint Jamāl al-Dīn al-Afghani à Paris en 1301 de l'Hégire (1884), où ils ont collaboré à la publication du journal « Al-'Urwah al-Wuthqà » et où il a maîtrisé la langue française. Il a ensuite quitté Paris pour Beyrouth en 1302 de l'Hégire (1885), où il a rédigé sa célèbre épitre sur le concept d'Unicité Divine. Plus tard, le Khédive Tawfiq lui a accordé son pardon, et il est retourné en Égypte en 1305 de l'Hégire (1888). Il a été nommé juge adjoint à la Cour civile de Banhā le 30 de Dhul al-Qi'dah de l'année 1306 de l'Hégire (28 juillet 1889). Ses mérites et ses talents dans le domaine de la justice ont été reconnus, et il a progressé dans sa carrière. Il a été promu juge de première instance à la Cour de Mansoura le 4 de Sha'bān de l'année 1308 de l'Hégire (15 mars 1891), puis juge de première classe à la Cour civile égyptienne le 6 de Jumādà al-Ākhirah de l'année 1309 de l'Hégire (7 janvier 1892). Sa relation avec le Khédive s'est améliorée, et il a été promu au rang de juge à la Cour d'appel de deuxième classe le 6 de Jumādà al-Ākhirah de l'année 1313 de l'Hégire (24 novembre 1895), en plus d'être nommé membre du conseil d'administration d'Al-Azhar.

Le 24 de Muḥarram de l'année 1317 de l'Hégire (3 juin 1899), Khédive 'Abbās Hilmi II a émis un décret éminent le désignant comme grand *mufti* d'Égypte. Le décret proclamait : « À Son Éminence Sheikh Muḥammad, grand *mufti* des terres égyptiennes, en raison de votre réputation en tant que savant érudit et compétent, nous vous confions la fonction de *mufti* d'Égypte. Nous publions ce décret pour vous informer de vos nouvelles responsabilités et vous permettre de les assumer. ». L'imam a rempli ses fonctions de grand *mufti* avec une grande efficacité. Il a apporté des améliorations au système judiciaire islamique et proposé des réformes qui ont été largement adoptées. On lui attribue la création de l'école de la justice islamique, et sa renommée s'est répandue au point qu'il était considéré comme l'autorité suprême pour émettre des *fatwas* pour les musulmans du monde en raison de sa sagesse et de ses vastes connaissances. Le 18 de Ṣafar de l'année 1317 de l'Hégire (25 juin 1899), il a été nommé membre permanent du Conseil consultatif des lois, où il a insufflé une nouvelle dynamique, et il a été élu président de l'Association de bienfaisance islamique, consolidant ainsi ses fondations.

Il a travaillé activement pour réformer la prestigieuse institution d'Al-Azhar, et a réussi à introduire certaines sciences modernes dans l'esprit des étudiants. On lui attribue également le mérite d'avoir amélioré les méthodes d'enseignement et les techniques d'évaluation. Cependant, le Khédive Abbās II s'est retourné contre lui et a commencé à conspirer contre ses réformes. En signe de protestation contre les manigances du Khédive, il a démissionné du Conseil d'administration d'Al-Azhar en Muḥarram de l'année 1312 de l'Hégire (mars 1905). Il est décédé peu de temps après à Alexandrie le 7 de Jumādà Al-Awwāl de l'année 1323 de l'Hégire (11 juillet 1905) à l'âge de 57 ans. Son corps a été transporté au Caire où il a été enterré. Pendant son mandat en tant que grand *mufti*, il a émis 945 *fatwas* enregistrées dans les archives de l'institution. Il était connu pour sa force argumentative, sa promptitude d'esprit, son courage et son dévouement envers sa religion et sa patrie. Parmi ses œuvres figurent « Risālit al-Tawḥīd » (Le Traité de l'Unicité divine), « Sharḥ Nahj al-Balāghah » (L'Explication du Sentier de l'Éloquence), « Al-Islām wā al-Naṣrānīyah » (L'Islam et le Christianisme), « Sharḥ Maqāmāt Badīʿ al-Zamān al-Hamadānī » (L'Explication des Maqamat de Badī' al-Zamān al-Ḥamadhānī) et « Al-Radd 'alā Hānūtū » (Réfutation de Hanotaux)[166].

Sheikh 'Abd al-Qādir al-Rāfi'i (1323 H/1905 AP. JC.) :

Sheikh juriste, 'Abd al-Qādir Ibn Muṣṭafà Ibn 'Abd al-Qādir Ibn 'Abd al-Laṭif Ibn 'Umar al-Rāfi'i al-Azharī al-Ḥanafī, est issu d'une noble lignée dans le domaine de la jurisprudence et de la religion, et il est généalogiquement lié à 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz Ibn 'Abd 'Allah Ibn 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb (qu'Allah soit satisfait de lui). Il est couramment connu sous le nom d'Abū Ḥanīfah al-Ṣaghīr. Né à Tripoli, en Syrie, en 1248 de l'Hégire (1832), il a reçu une éducation de base à Tripoli avant de venir en Égypte pour étudier à Al-Azhar. Son frère, Sheikh Muḥammad al-Rāfi'i, l'avait précédé en Égypte. Après avoir brillamment poursuivi ses études à Al-Azhar, il est devenu *mufti* du Conseil des Jugements. Suite à l'obtention de sa licence, il a enseigné à Riwāq al-Shawām à Al-Azhar, puis a été nommé *mufti* au Divan des *Waqfs* où il a occupé ce poste pendant 12 ans. Après le décès de son frère Muḥammad al-Rāfi'i, il a assumé le rôle de Sheikh du Riwāq al-shawām, tout en continuant d'enseigner et de délivrer des *fatwas*.

(166) Ibid. p. 108-109.

Après avoir quitté son poste de *mufti*, Sheikh Abd al-Qadir al-Rāfi'i s'est orienté vers une carrière judiciaire en 1293 de l'Hégire (1876). Le khédive Ismā'il l'a nommé président du Conseil scientifique de la grande Cour de justice d'Égypte. Il a occupé cette fonction pendant cinq ans, avant de prendre sa retraite le 18 Rabī' al-Ākhir de l'année 1313 de l'Hégire (6 décembre 1895). Après sa retraite, il s'est consacré à l'étude et à l'écriture, et sa maison est devenue un lieu de rencontre pour les érudits, les princes et les notables. Il était aimé et respecté par les gens qui lui étaient attachés. Sa renommée en tant que spécialiste de la jurisprudence hanafite a continué de croître, si bien qu'il était surnommé « Abū Ḥanīfah al-Ṣaghīr » et considéré comme Sheikh des hanafites de son époque.

Lorsque Sheikh Muḥammad 'Abdū est décédé, le poste de *mufti* des terres égyptiennes est devenu vacant. À cette époque, Sheikh 'Abd al-Qādir al-Rāfi'i était Sheikh des hanafites en Égypte. Le khédive 'Abbās Hilmi II était convaincu de sa compétence pour occuper le poste de « *mufti* des terres égyptiennes ». Sheikh 'Abd al-Qādir al-Rāfi'i était connu pour sa dévotion et sa piété. Cependant, il avait des doutes quant à l'acceptation de cette fonction, craignant les troubles liés au pouvoir et l'influence des passions dans les affaires relatives aux droits des individus et à la résolution des litiges entre les gens. Lorsque le khédive l'a invité à son palais pour le rencontrer, Sheikh était inquiet et invoquait Allah pour qu'il soit préservé de cette charge, tout en ayant confiance en sa religion et en son intégrité. Le khédive l'a accueilli, exprimant sa confiance en lui et lui annonçant qu'il l'avait choisi pour ce poste. Le Sheikh n'a eu d'autre choix que d'accepter, et l'ordre officiel de sa nomination a été publié le quatrième jour de Ramadan de l'année 1323 de l'Hégire (1er novembre 1905).

Sheikh quitta le palais et monta dans son carrosse, se rendant chez lui en murmurant et en invoquant Allah pour qu'Il ne lui impose pas cette responsabilité. La nouvelle se répandit et les gens affluent pour le féliciter dans sa demeure. Au cours des deux jours suivants, il sortit pour rencontrer les hauts dignitaires de l'État, et le samedi soir du 7 Ramadan, après la prière 'al-'Ishā' et des Tarāwīḥ, il sortit pour rencontrer certains ministres. Le cocher de son carrosse l'entendit répéter la profession de foi et s'inquiéta de lui adresser la parole. Lorsqu'ils atteignirent la résidence du ministre, le cocher descendit pour lui prendre la main, mais il le trouva sans vie. Le cocher retourna rapidement à sa demeure en ramenant le carrosse, et la nouvelle se répandit. Le khédive ordonna officiellement l'organisation de ses funérailles et de la

prière funèbre à la mosquée Al-Azhar, en présence de nombreux princes, érudits et membres du public. Ainsi, il occupa le poste de *mufti* des terres égyptiennes pendant trois jours sans émettre de *fatwas*, et aucune de ses décisions ne fut consignée dans les registres de la résidence.

Sheikh Bakrī Al-Ṣidfī (1333-1323 H/-1905 1914 AP. JC.) :

Sheikh érudit Bakrī Ibn Muḥammad Ashūr Al-Ṣidfī est né à Ṣidfā, dans la province d'Assiout, et provenait d'une famille noble réputée pour sa piété, sa vertu et son érudition. Son père, Sheikh Muḥammad 'Ashūr, était lui-même un éminent érudit, reconnu pour sa vaste connaissance et sa profonde érudition. Profondément influencé par son père, Sheikh Bakrī a bénéficié de sa sagesse et de son savoir. Il a poursuivi ses études à Al-Azhar et a obtenu un diplôme de premier rang en 1289 de l'Hégire (1872). Après cela, il a enseigné à Al-Azhar avant de se tourner vers la magistrature, où il a fait progresser sa carrière en occupant plusieurs postes. Son dernier poste fut celui de *mufti* de la Maison de la Monnaie et du Conseil des Finances du Caire, qu'il a occupé pendant environ un an en 1295 de l'Hégire (1878). Après le décès des deux Sheikhs, Muḥammad 'Abdū et 'Abd al-Qadir al-Rāfi'i, il est devenu le chef parmi les imams hanafites en Égypte et a été proposé pour le poste de *mufti*.

Le 7 Ramadan 1323 de l'Hégire (4 novembre 1905), un décret émanant du khédive 'Abbās Hilmi II fut adressé au président du Conseil d'al-Nuẓẓār, nommant Sheikh Bakrī Ashūr comme *mufti* des terres égyptiennes. Il a occupé ce poste jusqu'à sa retraite le 4 Ṣafar 1333 de l'Hégire (22 décembre 1914). Pendant cette période, il a émis 1180 *fatwas* enregistrées dans les archives de Dar *al-Iftā'* d'Egypte. Sa *fatwa* la plus célèbre fut celle relative à l'affaire d'Ibrāhīm al-Wirdānī, qui avait assassiné le premier ministre égyptien Boutros Pacha Ghali le 9 Ṣafar 1328 de l'Hégire (20 février 1910). Le Sheikh a émis une *fatwa* interdisant l'exécution d'al-Wirdānī, car il y avait des doutes sur la cause du décès de Boutros Pacha lors de l'opération chirurgicale visant à retirer la balle. Les rapports médicaux n'ont pas pu déterminer avec certitude si la blessure par balle infligée par al-Wirdani était la cause du décès ou si c'était l'opération chirurgicale elle-même.

Sheikh Bakrī al-Ṣidfī est décédé au cours du mois de Jumādà al-Ākhirah 1337 de l'Hégire (mars 1919), en plein cœur de la Grande Révolution égyptienne de 1919[167].

---

(167) Ibid. p. 112.

Muḥammad Bakhyt al-Muṭi'ī (1338-1333 H/1920-1914) :

Sheikh érudit Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Bakhyt Ibn Ḥusayn al-Muṭi'ī al-Ḥanafī est né le 10 Muḥarram 1271 de l'Hégire (3 octobre 1854) dans le village d'al-Muṭi'ī, situé dans le district et le gouvernorat d'Assiout. À l'âge de 11 ans, il a été admis à Al-Azhar et a obtenu son diplôme de premier rang en 1292 de l'Hégire (1875). Sa brillante intelligence lui a valu d'être honoré en recevant une distinction académique de troisième rang.

Il a commencé à enseigner à al-Azhar en 1295 de l'Hégire (1878 de l'ère commune). En 1297 de l'Hégire (1880), il a rejoint la magistrature et a été nommé juge du district de Qalubyyah. En 1298 de l'Hégire (1881), il a été transféré en tant que juge du district de Minyā. En 1300 de l'Hégire (1883), il a été muté au poste de juge de la province de Port-Saïd, puis en 1302 de l'Hégire (1885), il est devenu juge de la province de Suez. En 1304 de l'Hégire (1887), il est devenu juge du district de Fayoum, puis en 1309 de l'Hégire (1891), il a occupé le poste de juge du district d'Assiout. En 1310 de l'Hégire (1892), il est devenu inspecteur religieux à la direction d'al-Ḥaqānyyah. En 1311 de l'Hégire (1893), il a été nommé juge religieux de la ville d'Alexandrie et président de son conseil religieux. En 1315 de l'Hégire (1897), il a été nommé membre principal de la Cour suprême d'Égypte et président du Conseil scientifique de la Cour. Au cours de cette année, une nouvelle structure des tribunaux religieux a été établie, et il a été affecté à la Cour suprême religieuse, devenant membre principal de la Cour suprême d'Égypte.

Pendant cette période, il a assumé le rôle de juge suprême par intérim en remplacement du Sheikh 'Abd Allah Jamāl al-Dīn Effendi, pendant six mois alors que ce dernier était malade, jusqu'à ce qu'il soit officiellement nommé comme son successeur. À la fin de l'année 1325 de l'Hégire (1907), il a été nommé président de la Cour suprême d'Alexandrie, où il est resté environ cinq ans. Ensuite, en 1330 de l'Hégire (1912), il a été transféré au poste de *Mufti* de la direction d'Al-Ḥaqānyyah. Il a également été chargé pour la deuxième fois de remplacer le juge Nasib Effendi. En plus de ses responsabilités en tant que *Mufti* d'al-Ḥaqānyyah, il a été nommé responsable de l'inspection religieuse au sein de cette direction. Le 4 Ṣafar 1333 de l'Hégire (21 décembre 1914), un décret royal émis par le Sultan Hussein Kāmil a désigné Sheikh Muḥammad Bakhyt comme *Mufti* d'Égypte. Il a occupé ce poste jusqu'à sa retraite le 14 Shawwāl 1338 de l'Hégire (1er juillet 1920), période pendant laquelle il a émis 2028 *fatwas*.

Parmi ses ouvrages figurent « al-Durar al-Bahyyah Fī al- ṣighah al-Kamālyyah », ainsi qu'un commentaire sur « Sharḥ Kharidit al-Dardīr ». Il a également écrit un livre important sur les règles applicables aux dhimmī intitulé « Irshād Al-Ummah ilà Aḥkām Ahl Al-Dhimmah ».

Il est décédé le 21 Rajab 1354 de l'Hégire, correspondant au 18 octobre 1935. Il était fortement attaché à la vérité, mettant de côté ses intérêts personnels pour la défendre. Il ne montrait aucune partialité et refusait catégoriquement toute forme de mensonge, quelle que soit la situation(168).

Sheikh 'Abd al-Raḥmān Qurā'ah (1346-1339 H/1928-1921 AP. JC.) :

Sheikh éminent 'Abd al-Raḥmān Ibn Maḥmūd Ibn Aḥmad Qurā'ah naquit à Bandar Asyut en 1279 de l'Hégire, correspondant à l'année 1862 de l'ère chrétienne. Il provenait d'une famille éminente de savants. Son père, Sheikh Maḥmūd Qurā'ah, occupait le poste de juge dans la région d'Asyut, tandis que son grand-père, Sheikh Aḥmad Qurā'ah, était *mufti* des Mālikites à Asyut. La famille joua un rôle essentiel dans le développement de son excellence et de son talent. Dès l'âge de neuf ans, il mémorisa le Saint Coran sous la guidance de son père, qui continua à lui enseigner les bases des sciences jusqu'à l'âge de douze ans. Par la suite, il fut admis à l'Université Al-Azhar, où il étudia et obtint l'autorisation d'enseigner. Son dévouement à l'enseignement à Al-Azhar se concentra particulièrement sur l'étude des *hadiths* authentiques, des chaînes de transmission et de la connaissance des érudits et de leurs générations. Cette expertise lui permit de participer à la vérification de l'édition sultane de Ṣaḥiḥ al-Bukhārī.

Après cela, il a intégré le corps des fonctions religieuses et judiciaires. Sa première fonction a été celle de « *mufti* de la direction de Girgah » en 1314 H. (1897 AP. JC.), qu'il a occupée pendant environ neuf ans. En 1324 H (1906 AP.JC.), il a été promu au poste de juge de la direction d'Assouan. Deux ans plus tard, il a été transféré dans la région côtière pour devenir juge de la direction d'al-Daqahlyyah en 1326 H (1908 AP. JC.). En 1329 H (1911 AP. JC.), il a été nommé président de la cour de justice de Béni Suef. En 1323 H (1914 AP.JC.), il est devenu membre de la Cour suprême de justice. La même année, il a également été désigné directeur de la mosquée Al-Azhar et des autres instituts islamiques. Plus tard, il a été promu vice-président de la Cour su-

(168) Ibid. p. 114-115.

prême religieuse. Le 26 Rabī' al-Ākhir, 1339 H (5 janvier 1921), il a été nommé *mufti* des terres égyptiennes. Il a occupé ce poste jusqu'au 7 Sha'bān, 1346 H (30 janvier 1928), et a émis 3343 *fatwas*. Pendant cette période-là, il a reçu l'Ordre du Nil de deuxième classe, et une décision du Conseil des ministres a été publiée en ce sens le 28 Ramadan, 1339 H (5 juin 1921). Sheikh 'Abd al-Raḥmān Qurā'ah est décédé en 1358 H (1939 AP.JC.)(169).

Sheikh 'Abd al-Majid Sālim (1365-1346 H/1946-1928) :

L'imam Sheikh 'Abd al-Majid Sālim est né le 13 octobre 1882 AP. JC. (30 Dhul al-Qi'dah 1299 H) dans le village de Mit Shahalah dans le centre de Shuhada', dans la direction de Menoufyyah. Il a étudié à Al-Azhar et a obtenu un diplôme de premier niveau en 1908 AP. JC. (1326 H). Après ses études, il a commencé sa carrière en tant qu'enseignant dans les instituts religieux, puis il a enseigné à l'école de justice islamique. Par la suite, il est entré dans la magistrature et a progressé dans sa carrière en occupant plusieurs postes. Enfin, il a été nommé président du comité des *fatwas* à Al-Azhar.

Le 2 Dhul al-Ḥijjah 1346 H. (22 mai 1928), Son Eminence Sheikh Abd al-Majid Sālim a été nommé Grand *Mufti* d'Égypte. Il a occupé ce poste pendant près de vingt ans jusqu'à l'âge de soixante ans, en octobre 1942, qui est l'âge de la retraite. Cependant, en raison de l'importance du poste et des compétences de Sheikh 'Abd al-Majid Salim, le ministre de la Justice a soumis une demande au Conseil des ministres pour prolonger sa période de service jusqu'à l'âge de soixante-cinq ans. Le Conseil des ministres a approuvé cette demande, ce qui a permis à Sheikh 'Abd al-Majid Sālim de continuer à exercer en tant que Grand *Mufti* d'Égypte pendant près de vingt ans, jusqu'à sa retraite en janvier 1946. Pendant son long mandat de *mufti*, Sheikh 'Abd al-Majid Sālim a laissé un héritage précieux sous la forme de plus de 15 000 *fatwas*, dont la plupart ont été publiées par Sheikh Imam Jād Al-Ḥaq 'Ali Jād Al-Ḥaq lorsqu'il était Grand *Mufti* d'Égypte.

Sheikh 'Abd al-Majid Sālim a été nommé Grand Imam d'Al-Azhar à deux reprises. La première fois, le 26 Dhul al-Ḥijjah 1369 H. (8 octobre 1950), puis il a été destitué de ses fonctions le 2 Dhul al-Ḥijjah 1270 H. (4 septembre 1951) pour avoir protesté contre la réduction du budget d'Al-Azhar par le gouvernement. Plus tard, il a été réinstallé en tant que Grand Imam

(169) *Ibid. p. 118-119.*

de l'Azhar le 14 Jumādà al-Ulà 1371 H. (10 février 1952), mais il a finalement démissionné quelques mois plus tard, le 27 Dhul al-Ḥijjah 1271 H. (17 septembre 1952).

L'Imam Sheikh 'Abd al-Majīd Sālim est décédé le 10 Ṣafar 1374 H. (7 octobre 1954)[170].

Sheikh Ḥasanein Muḥammad Makhlūf (1369-1365 H/1950-1946) :

Sheikh éminent Ḥasanein Ibn Muḥammad Ḥasanein Makhlūf Al-'Adawī est né le 6 mai 1890 (16 Ramadan 1307 H.) à Bāb Al-Futūḥ au Caire. À l'âge de onze ans, il a rejoint Al-Azhar en tant qu'étudiant et a brillamment obtenu son diplôme en juin 1914 (Rajab 1323 H), à l'âge de vingt-quatre ans.

Après l'obtention de son diplôme, il a enseigné bénévolement à Al-Azhar pendant deux ans avant de rejoindre le corps judiciaire des tribunaux religieux en 1916 (1334 H). Il a d'abord été nommé juge à la cour religieuse de Qinā, puis a été transféré aux tribunaux de Dayrut, de Tanta et du Caire. En 1941 (1360 H), il a été nommé président de la Cour suprême religieuse d'Alexandrie, mais il a occupé ce poste pendant une courte période. La même année, il a été muté à la présidence de l'inspection juridique au ministère de la Justice. Parallèlement à son travail d'inspection, il a été délégué pour enseigner au département spécialisé de l'école de justice religieuse pendant trois ans. En 1944 (1363 H), il a été nommé vice-président de la Cour suprême religieuse.

Le 26 Ṣafar 1365 H (30 janvier 1946), un décret royal a été émis, désignant Sheikh Ḥasanein Ibn Muḥammad Ḥasanein Makhlūf Al-'Adawī comme Grand *Mufti* d'Égypte. En 1367 H (1948), il a également été nommé membre du Comité des Grands savants. Il a exercé les fonctions de Grand *Mufti* d'Égypte jusqu'à sa retraite le 20 Rajab de l'année 1369 H (7 mai 1950)[171].

---

(170) Ibid. p. 120-121.

(171) Ibid. p. 122.

Sheikh 'Allām Naṣṣār (1371-1369 H/-1950 1952) :

Sheikh éminent 'Al-Allām Ibn al-Sayyid Naṣṣār est né dans le village de « Mit al-'Izz » au centre de Quésnah, dans la province de Menoufyyah, le 11 Rajab 1308 H (20 février 1891). Il a fréquenté la mosquée al-Aḥmadī à Tanta, où il a reçu son éducation primaire et secondaire. Ensuite, il s'est inscrit à l'école de justice religieuse où il a poursuivi ses études jusqu'à l'obtention de son diplôme en 1335 H (1917).

Après avoir obtenu son diplôme, il a commencé sa carrière en tant que fonctionnaire judiciaire dans les tribunaux religieux, puis il est devenu juge religieux. Il a progressivement gravi les échelons du système judiciaire religieux, occupant la plupart des postes judiciaires disponibles. En 1366 H (1947), il a été nommé chef de l'inspection judiciaire religieuse, puis membre de la Cour suprême religieuse et enfin vice-président. Tout en exerçant ses fonctions dans le système judiciaire, il a également enseigné au département de justice religieuse. Finalement, il a été choisi comme Grand *Mufti* d'Égypte.

Le roi a émis le décret royal numéro 27 1950, en date du 25 Rajab 1369 H (12 mai 1950), désignant Sheikh 'Allām Al-Sayyid Naṣṣār en tant que Grand *Mufti* d'Égypte. Il a occupé ce poste jusqu'à sa retraite le 27 Jumādà Al-Awwāl 1371 H. (23 février 1952). Pendant son mandat, il a émis un total de 2 189 *fatwas*. Sheikh 'Allām al-Sayyid Naṣṣār est décédé en octobre 1966, au cours du mois de Jumādà al-Ākhirah 1386 H. Que la miséricorde d'Allah soit sur lui[172] !

Sheikh Ḥasanein Muḥammad Makhlūf (1374-1371 H/1954-1952) :

Deuxième mandat :

Depuis sa retraite, Sheikh Ḥasanein Makhlūf n'a pas cherché le repos et le calme. Au contraire, il a continué à donner ses cours quotidiens à Al-Mashhad al-Ḥusaynī, à émettre des *fatwas* et des recherches importantes, et à participer à la vie publique, jusqu'à ce qu'il soit à nouveau nommé au poste de Grand *Mufti*.

(172) Ibid. p. 123.

Le 1er Jumādà al-Ākhirah 1371 H (26 février 1952), le décret royal numéro 17 de l'année 1952 a été promulgué, le nommant Grand *Mufti* d'Égypte pour la deuxième fois. Il a occupé ce poste pendant deux ans, jusqu'à Rabī' al-Ākhir 1374 H (décembre 1954).

Il était également membre du conseil des grands savants d'Al-Azhar, président de la commission des *fatwas*, membre de l'Assemblée des Recherches islamiques, président du comité de promotion de la Da'wah (prédication), membre fondateur de la Ligue islamique mondiale en Arabie saoudite, et il a participé à la fondation de l'Université islamique de Médine. Il a été choisi comme membre du Conseil suprême de la justice en Arabie saoudite et a joué un rôle important dans le domaine de l'enseignement islamique et la lutte contre les innovations et les superstitions. Il a écrit environ 15 livres, dont les plus importants sont Kalimāt al-Qur'ān : Tafsīr Wā Bayān (Paroles du Coran : interprétation et explication), ṣafwat al-Bayān Li Ma'ānī al-Qur'ān (Élite de l'explication des significations du Coran », et al-Mawārith Fī al-Shari'ah al-Islāmyyah (L'Héritage dans la charia islamique).

Sheikh éminent Ḥasanein a été honoré en recevant le Prix de l'État pour ses réalisations remarquables dans le domaine des sciences sociales, ainsi que l'Ordre des Sciences et des Arts de la République arabe d'Égypte. Un an plus tard, il s'est vu décerner le prestigieux Prix international du Roi Faysal pour son service à l'Islam. Ces reconnaissances lui ont été attribuées en raison de ses contributions éminentes dans l'enseignement, la formation des générations et la protection des masses contre les idées innovatrices et les croyances superstitieuses. Ses *fatwas*, ses recherches et sa contribution à l'interprétation authentique du Saint Coran et des *hadiths* ont joué un rôle essentiel dans cette reconnaissance. De plus, il a activement participé à de nombreuses conférences islamiques et joué un rôle clé dans l'établissement d'organisations islamiques de premier plan à travers le monde musulman. Son engagement scientifique s'est poursuivi au sein de diverses institutions et organismes scientifiques dans les pays musulmans, ainsi que par le biais de divers médias.

La vie du regretté Sheikh Ḥasanein, qu'Allah lui accorde Sa miséricorde, s'est étendue sur plus de cent ans, durant lesquels il a dévoué son existence au service de sa religion, tant en Égypte qu'à l'étranger. Il a parcouru de nombreux pays, invitant les gens à se rapprocher d'Allah et collaborant avec ses éminents confrères savants pour œuvrer au bien-être de la communauté musulmane. De plus, il a joué un rôle primordial dans l'établissement des bases des principales organisations islamiques. Cette noble trajectoire s'est poursuivie jusqu'à ce qu'il rejoigne son Seigneur le 19 Ramadan 1410 H. (15 avril 1990)[173].

---

(173) Ibid. p. 124-125.

Sheikh Ḥasan Ma'mūn (1384-1374 H./-1954 1964) :

L'éminent savant Sheikh Ḥasan Ibn Muṣṭafà Ma'mūn est né le 10 Dhul al-Ḥijjah 1311 H. (13 juin 1894) dans le quartier de 'Abdīn au Caire. Son père, qui était l'imam de la mosquée al-Fath dans le palais de 'Abdīn, s'est occupé de son éducation religieuse dès son plus jeune âge. Il a mémorisé le Coran pendant son enfance et a ensuite rejoint Al-Azhar pour poursuivre ses études. Après avoir terminé ses études, il s'est spécialisé en magistrature islamique et a obtenu son diplôme en 1336 H (1918).

Le 10 Muḥarram 1334 AH (4 octobre 1919), il a été nommé fonctionnaire judiciaire au tribunal religieux d'Al-Zaqaziq. En Shawwāl de la même année (juillet 1920), il a été transféré au tribunal religieux du Caire. Le 5 Rajab de l'année 1339 H (14 mars 1921), il a été promu au rang de juge de deuxième classe en rejoignant le corps des juges. Il a ensuite été nommé juge au tribunal religieux de Tantah, et le 16 Jumādà al-Ākhirah 1348 H (18 novembre 1929), il a été transféré au tribunal religieux d'Égypte. Un mois plus tard, il a été promu au grade de juge de première classe.

Après avoir progressé dans sa carrière au sein de la magistrature islamique, Sheikh Hassan Ma'mūn fut nommé juge des juges au Soudan par un décret royal le 5 Dhul al-Ḥijjah 1359 H (3 janvier 1941). Il occupa ce poste pendant environ six ans avant de retourner en Égypte. À son retour, il fut désigné président du tribunal primaire religieux au Caire le 27 Rabi' Al-Awwāl 1366 H (17 février 1947). Par la suite, il devint membre de la Cour suprême religieuse le 25 Muḥarram 1367 H (18 décembre 1947), puis accéda au poste de vice-président de la Cour suprême religieuse le 7 Sha'bān 1370 H (13 mai 1951). Enfin, il atteignit le sommet de la magistrature en devenant président de la Cour suprême religieux le premier Jumādà al-Ākhirah 1371 H (26 février 1952). Lorsqu'il atteignit l'âge de la retraite, le Conseil des ministres prolongea d'un an son service afin de bénéficier de ses connaissances et de son expertise.

Le 23 Jumādà al-Ākhirah 1374 H (16 février 1955), le ministre de la Justice proposa au Conseil des ministres de nommer Sheikh Ḥasan Ma'mūn au poste de grand *mufti*, afin de bénéficier de sa vaste connaissance et de son excellente compétence. Le Conseil des ministres approuva la nomination de Sheikh Ma'mūn en tant que Grand *Mufti* de la République arabe d'Égypte à partir du 7 Rajab 1374 H (1er mars 1955). Il occupa le poste de grand *mufti*

pendant environ dix ans, jusqu'à ce que le décret présidentiel n°2444 de l'année 1964, en date du 17 Rabi' Al-Awwāl de l'année 1384 H. (26 juillet 1964), le nomma grand imam d'Al-Azhar. Pendant son mandat en tant que grand *mufti*, il publia une immense richesse de *fatwas*, totalisant 12 311 *fatwas*.

L'imam Hassan Ma'mūn demeura grand imam d'Al-Azhar jusqu'à son décès le 17 Rabi' al-Ākhir 1393 H. (19 mai 1973)(174).

Sheikh Aḥmad 'Abd al-'Āl Haridī (1390-1380 H/1970-1960) :

Sheikh éminent Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Abd al-'Āl Haridī est né le 15 mai 1906 (21 Rabi' Al-Awwāl, 1324 H) dans le village d'Al-Faqa'i, situé dans le centre de Baba, dans le gouvernorat de Beni Suef. Après avoir étudié à Al-Azhar, il s'est inscrit à la Faculté de la Charia, où il a obtenu une licence supérieure. Il a ensuite poursuivi ses études en magistrature islamique à la même faculté pendant deux ans, faisant partie des premiers diplômés en 1936 (1355 H).

Dès sa sortie de l'université, il a été nommé fonctionnaire judiciaire, puis a été promu juge de deuxième classe en 1941 (1360 H), suivi de juge de première classe en 1948 (1367 H). En 1954 (1373 H), il est devenu président du tribunal religieux d'Al-Mansoura. Lors de l'abolition des tribunaux religieux en 1955 (1374 H), il a été désigné chef du parquet de la Cour de cassation.

Le 26 juin 1960 (2 Muḥarram, 1380 H), il a été choisi comme grand *mufti* de la République. Il a occupé ce poste jusqu'à sa retraite en 1966 (1385 H). Cependant, en raison de son mérite et de ses connaissances, le ministre de la Justice a demandé au président de la République de le maintenir en tant que grand *mufti* pendant un an. Cette demande a été renouvelée chaque année par décret présidentiel, lui permettant de continuer à occuper le poste de grand *mufti* de la République arabe d'Égypte jusqu'au 17 mai 1970 (11 Rabi' Al-Awwāl, 1390 H).

Pendant cette longue période, il a émis un total de 8 983 *fatwas*, témoignant de sa vaste expertise et de sa richesse de connaissances juridiques.

Sheikh Haridī a occupé divers postes de grande importance tout au long de sa vie, y compris des fonctions au sein de l'Assemblée des Recherches Islamiques, de l'Académie de la Langue Arabe et du Conseil Suprême des Affaires Islamiques. Il est décédé en mars 1984 (mois de Jumādà al-Ākhirah, 1404 H)(175).

---

(174) Ibid. p. 126-127.

(175) Ibid. p. 128.

Sheikh Haridī a consacré une grande partie de sa vie à occuper des postes de responsabilité dans des institutions prestigieuses. Parmi ces postes, on peut citer son rôle en tant que membre de l'Académie des Recherches Islamiques, de l'Académie de la Langue Arabe et du Conseil Suprême des Affaires Islamiques. Sa disparition a eu lieu en mars 1984 EC (mois de Jumādà Al-Awwāl, 1404 H).

Sheikh Muḥammad Khāṭir (1398-1390 H/1978-1970) :

Sheikh Muḥammad Khāṭir Muḥammad al-Sheikh est né dans le village d'Al-Dahīr, dans le centre d'al-Mansoura, dans le gouvernorat d'al-Daqahliyah, au mois de Ramadan 1331 H (août 1913). Il a rejoint Al-Azhar et obtenu son diplôme de la Faculté de la Charia en 1358 H (1939). Par la suite, il a obtenu un certificat de spécialisation en magistrature islamique en 1360 H (1941). Il a été nommé fonctionnaire judiciaire en 1362 H (1943) et promu juge de deuxième classe en 1364 H. (1945). Sa première affectation en tant que juge a été à la Cour religieuse de Quesnah, puis il a été transféré à la Cour religieuse du Caire en 1365 H. (1946). Il a continué à gravir les échelons dans le système judiciaire jusqu'à sa nomination en tant qu'inspecteur judiciaire au ministère de la Justice. Il a également été détaché en tant que juge à la Haute Cour religieuse pendant son service d'inspection judiciaire. Lorsque la justice islamique a été intégrée à la justice nationale, il a été nommé chef du département des affaires personnelles, puis conseiller à la Cour d'appel suprême, et enfin procureur général à la Cour de cassation.

Ensuite, il a été choisi comme grand *mufti* de la République arabe d'Égypte le 24 Sha'bān 1390 H (24 octobre 1970) et a occupé ce poste jusqu'à son départ à la retraite en Ramadan 1398 H. (août 1978). Pendant son mandat en tant que grand *mufti*, il a émis 2 872 *fatwas*. Il était le premier grand *mufti* à être nommé avec rang de ministre par décret du président Sadat.

Parmi ses ouvrages figurent : Naẓaryat al-Da'wah Fī al-*Fiqh* al-Islāmī, Kitāb al-Ḥudūd Wā aḥkamu Fī al-Shari'ah al-Islāmyyah, Aḥkām al-Usrah Fī al-Islām et Tārīkh al-Qaḍā'[176].

Après sa retraite, il a été choisi pour être le président de l'Autorité de surveillance islamique à la Banque Faysal Islamique et à la Société islamique d'investissement. Il a occupé ce poste jusqu'à son décès le 28 Dhul al-Qi'dah 1424 H. (20 janvier 2004)[177].

(176) *Ibid. p. 130.*

(177) *Ibid. p. 130.*

Sheikh Jād Al-Ḥaq ʻAli Jād Al-Ḥaq (1398-1402 H/1978-1982) :

Son Éminence, le Grand Imam Dr. Jād Al-Ḥaq ʻAli Jād Al-Ḥaq, est né le 13 Jumādà Al-Ākhirah 1335 H. (5 avril 1917) dans le village de Batrah, situé dans le district de Talkha du gouvernorat de Daqahlyyah. Il a commencé ses études à la mosquée al-Aḥmadī à Tanta en 1348 A (1930), où il a obtenu son diplôme d'études primaires en 1352 H. (1934). Ensuite, il a rejoint l'Institut Al-Azhar au Caire, où il a obtenu son diplôme d'études secondaires en 1358 H (1939). Il a ensuite intégré la Faculté de la Charia et a obtenu son diplôme de licence en 1362 H. (1943). Il s'est ensuite spécialisé en droit islamique dans cette même faculté et a obtenu son diplôme avec une licence en droit islamique en 1364 H (1945).

Immédiatement après l'obtention de son diplôme, il a été nommé fonctionnaire au sein des tribunaux religieux le 22 Ṣafar 1365 H (26 janvier 1946). Il a continué ses études et obtenu son doctorat de l'Université Al-Azhar en 1369 H (1950). Ensuite, il a été nommé secrétaire des *fatwas* à Dar *Al-Iftā* d'Egypte en tant que fonctionnaire judiciaire le 18 Dhul al-Ḥijjah 1372 H (29 août 1953). Il est resté secrétaire des *fatwas* pendant environ un an, puis est devenu juge dans les tribunaux religieux le 26 Dhul al-Ḥijjah 1373 H (26 août 1954). Lorsque les tribunaux religieux ont été abolis, il est devenu juge dans les tribunaux civils à partir du 17 Jumādà Al-Awwāl 1375 H (1er janvier 1956). Ensuite, il a été promu au poste de président de tribunal le 8 Dhul al-Qi'dah 1391 H (26 décembre 1971). Il a ensuite travaillé en tant qu'inspecteur judiciaire au ministère de la Justice en 1394 H (octobre 1974). Ensuite, il est devenu conseiller dans les tribunaux d'appel le 8 Rabī' Al-Awwāl 1396 AH (9 mars 1976), puis inspecteur principal au sein de l'inspection judiciaire au ministère de la Justice[178].

Sheikh ʻAbd al-Laṭif ʻAbd al-Ghanī Ḥamzah (1406-1402 H/1985-1982) :

Sheikh ʻAbd al-Laṭif Abd al-Ghanī Ḥamzah est né au milieu du mois de Ramadan 1341 H (1er mai 1923) dans le village d'al-Barijat, situé dans le centre de Kūm Ḥamādah, dans le gouvernorat d'Al-Bihairah. Il a poursuivi ses études à Al-Azhar et a obtenu un diplôme de la Faculté de la Charia, où il a obtenu une licence en droit islamique et une licence en justice religieuse en 1369 H (1950).

(178) *Ibid. p. 132-133.*

Il a débuté sa carrière en travaillant dans les tribunaux religieux, puis a poursuivi en tant que chercheur à Dar *Al-Iftā* en Égypte. Par la suite, il a été nommé vice-procureur général des affaires personnelles le 13 Ramadan 1392 H (21 octobre 1972), et a progressé dans le système judiciaire jusqu'à être désigné président de la cour de catégorie A le 15 Shawwāl 1401 H (16 août 1981). Le 6 décembre 1972, il a été détaché pour travailler à Dar *Al-Iftā* d'Egypte. Lorsque Sheikh Jād Al-Ḥaq a été nommé ministre des *Waqfs*, le ministre de la Justice a émis une décision le détachant pour occuper le poste de Grand *Mufti* de la République arabe d'Égypte pendant une période de trois mois.

Le ministre de la Justice a recommandé sa nomination permanente en tant que Grand *Mufti* en raison de ses compétences académiques, de sa piété et de sa dévotion. Le président de la République a approuvé cette recommandation, et par conséquent, le décret présidentiel numéro 142 de l'année 1982 a été publié le 2 Jumādà al-Ākhirah de l'année 1402 H (27 mars 1982), nommant Sheikh 'Abd al-Laṭif 'Abd al-Ghanī Ḥamzah en tant que Grand *Mufti* de la République arabe d'Égypte. Il a occupé ce poste jusqu'à son décès le 1er Muḥarram de l'année 1406 H (16 septembre 1985). Pendant son mandat à Dar *Al-Iftā*, il a émis 1 117 *fatwas* enregistrées dans les registres des *fatwas*[179].

Prof. Dr. Muḥammad Sayed Ṭantawī (-1407 1416 H/1996-1986) :

Son Éminence, le grand imam Prof. Dr. Muḥammad Sayed Ṭantawī Ibn Sayed Ibn 'Aṭiyah Ṭantawī, est né le 28 octobre 1928 (13 Jumādà Al-Awwāl 1347 H) dans le village de Sulaym al-Sharqyyah, relevant du centre de Tima, dans le gouvernorat de Suhāj. Il a poursuivi ses études à Al-Azhar, où il a obtenu son diplôme de la Faculté des Fondements de la Religion. Il a obtenu une licence en études islamiques supérieures en 1958 (1378 H), suivi d'une maîtrise en spécialisation en 1959 (1379 H). Enfin, il a obtenu un doctorat en exégèse du Coran et en *hadith* avec mention excellente en septembre 1966 (Jumādà Al-Awwāl 1386 H).

Il a été nommé professeur à la Faculté des Fondements de la Religion en 1968 (1388 H), puis détaché à l'Université islamique de Libye en 1972 (1392 H), où il a passé quatre ans. En 1976 (1396 H), il est retourné en Égypte et a été nommé doyen de la Faculté des Fondements de la Religion à Assiout. Plus tard, il a été nommé chef du département d'exégèse des études supérieures à l'Université islamique de Médine en 1400 H (1984). En 1985 (1405 H), il a été nommé doyen de la Faculté des Études islamiques et arabes pour les garçons.

(179) Ibid. p. 134.

Une année plus tard, il a été nommé Grand *Mufti* de la République arabe d'Égypte, et un décret présidentiel a été émis le 28 octobre 1986 (24 ṣafar 1407 H) le désignant à ce poste. Il a occupé cette fonction de Grand *Mufti* pendant près de dix ans, jusqu'à ce qu'un décret présidentiel soit émis le 27 mars 1996 (8 Dhul al-Qi'dah 1416 H) le nommant grand imam d'Al-Azhar. Au cours de cette période prolongée, il a émis un total de 7 697 *fatwas*.

Il est décédé le matin du mercredi 10 mars 2010 (24 Rabī' Al-Awwāl 1431 H) à Médine et a été inhumé à Al-Baqī'. Parmi ses nombreuses publications figurent des ouvrages tels que Banū Isrā'īl Fī al-Qur'ān (Les Enfants d'Israël dans le Coran), Mu'āmalāt al-Bunūk wā aḥkāmuhā al-Shar'yyah (Les Transactions bancaires et leurs dispositions juridiques selon la Charia) et al-Sarāyā al-Ḥarbyyah Fī al-'Ahd al-Nabawī, parmi d'autres[180].

Prof. Dr. Naṣr Farīd Wāṣil (1420-1417 H/2002-1996 AP. JC) :

Sheikh Dr. Naṣr Farid Wāṣil est une éminente personnalité qui est né au mois de Dhul al-Ḥijjah 1355 H (mars 1937). Il a obtenu son diplôme de l'Université Al-Azhar et a ensuite obtenu une licence en droit islamique de la Faculté de la Charia et du Droit en 1385 H (1965).

Après avoir brièvement occupé le poste de procureur général adjoint en 1386 H (1966), il a décidé de poursuivre ses études. En 1392 H (1972), il a obtenu un doctorat en jurisprudence comparée. Par la suite, il a rejoint le corps professoral de la Faculté de la Charia et du Droit en tant qu'enseignant. Il a gravi les échelons de sa carrière, devenant professeur, puis chef du département de jurisprudence comparée au sein de la faculté.

En 1401 H (1981), il a été nommé doyen de la Faculté de la Charia et du Droit à Assiout, où il a exercé ses fonctions jusqu'en 1403 H (1983). Par la suite, il a été détaché à l'Université de Sana'a', puis aux universités de Médine et de Muḥammad Ibn Sa'ūd à Riyad, où il a occupé le poste de professeur de jurisprudence comparée.

En 1416 H (1995), il a été nommé doyen de la Faculté de la Charia et du Droit à Daqahlyyah, où il a exercé jusqu'à sa nomination en tant que Grand *Mufti* de la République arabe d'Égypte. Le 10 novembre 1996 (28 Jumādà al-Ākhirah 1417 H), un décret présidentiel a été émis le désignant à ce

(180) Ibid. p. 136.

poste prestigieux. Il a occupé la fonction de Grand *Mufti* jusqu'à sa retraite en Dhul al-Ḥijjah 1420 H (mars 2002). Au cours de son mandat en tant que Grand *Mufti*, il a émis un total impressionnant de 7 378 *fatwas*. Il occupe actuellement le poste de professeur à temps plein à la Faculté de la Charia et du Droit à Al-Azhar. Que Dieu lui accorde santé et bien-être(181).

Prof. Dr. Aḥmad al-Tayyeb (1424-1422 H/2003-2002) :

Sheikh prof. Dr. Aḥmad Muḥammad Aḥmad al-Tayyeb, Grand Imam d'al-Azhar, est né dans le village d'Al-Qurna près de Louxor, dans le sud de l'Égypte, le 6 janvier 1946. Il a obtenu un diplôme de la Faculté des Fondements de la Religion, spécialisé en théologie et philosophie, en 1969. Après avoir travaillé en tant qu'enseignant à la faculté, il a obtenu une maîtrise en 1971 et un doctorat en 1977.

Il a effectué une mission scientifique en France à l'Université de Paris pendant six mois, entre décembre 1977 et mai 1978, ce qui lui a permis de maîtriser la langue française. Par la suite, il a été promu professeur adjoint, puis professeur. Il a occupé le poste de doyen de la Faculté des Études islamiques et arabes pour les garçons à Qinā en 1990, puis a été détaché dans certaines universités arabes. En 1995, il est devenu doyen de la Faculté des Études islamiques pour les garçons à Assouan. En 1999, il a été nommé doyen de la Faculté des Fondements de la Religion à l'Université islamique internationale au Pakistan. En 2002, il a été nommé grand *mufti* de la République arabe d'Égypte, puis en 2003, il est devenu recteur de l'Université Al-Azhar.

L'Imam al-Tayyeb est l'auteur de nombreux livres et recherches, dont les plus importants sont : « Mabāḥith al-Wujūd wa al-Māhiyah min Kitāb al-Mawāqif » ; « Mabāḥith al-'Illah wā al-Ma'lūl min Kitāb al-Mawāqif ». etc.

Depuis mars 2010, il a occupé le poste de grand imam d'Al-Azhar, la plus haute fonction religieuse en Égypte et dans le monde islamique. Que Dieu lui accorde santé et bien-être(182) !

---

(181) *Ibid. p. 137.*

(182) *Ibid. p. 138.*

Prof. Dr. ‘Alī Jum‘ah (1434-1424 H/-2003 2013) :

Sheikh éminent prof. Dr. ‘Ali Jum‘ah Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb Selim ‘Abd Allah Salman est né à Beni Suef, en Haute-Égypte, le 3 mars 1952, pendant le 7 Jumādà al-Ākhirah 1371 H. Il a commencé ses études à l’Université du Caire, où il a obtenu un diplôme de commerce en 1973 (1393 H). Par la suite, il a rejoint la Faculté des Études arabes et islamiques de l’Université Al-Azhar en 1975 (1395 H) et y a obtenu son diplôme en 1979 (1399 H). Il a ensuite poursuivi ses études supérieures à la Faculté de la Charia et de la Loi où il a obtenu une maîtrise en 1985 (1405 H), puis un doctorat avec mention très honorable en 1988 (1408 H).

Depuis 1995 (1415 H), il a été nommé membre du comité des *fatwas* à Al-Azhar, devenant ainsi le plus jeune membre du comité. Il s’est vu confier la responsabilité de prononcer les sermons du vendredi et d’enseigner la jurisprudence de l’école shaféite à la mosquée Sultan Ḥasan au Caire à partir de 1998 (1419 AH). Par la suite, il a occupé les fonctions de superviseur général de la mosquée Al-Azhar en 2000 (1421 H) et de membre du Conseil supérieur des affaires islamiques. En 2004 (1425 H), il a également été nommé membre de l’Assemblée des recherches islamiques.

Le 28 septembre 2003 (1er Sha‘bān 1424 H), il a été nommé grand *mufti* de la République arabe d’Égypte. En mars 2011 (Rabi‘ al-Ākhir 1432 H), il a atteint l’âge de la retraite, mais le Conseil suprême des forces armées, qui gérait les affaires du pays à l’époque, a prolongé son mandat d’un an supplémentaire. Finalement, il a pris sa retraite en mars 2013 (Rabi‘ al-Ākhir 1434 H). Il a joué un rôle crucial dans le développement et l’expansion de Dar *al-Iftā* d’Egypte. Nous prions pour que Dieu lui accorde santé et bien-être[183].

(183) Ibid. p. 139.

Prof. Dr. Shawqī 'Allām (1434 H2013- AP.JC./ jusqu'à maintenant) :

Sheikh Prof. Dr. Shawqī Ibrāhīm 'Allām est né le 12 août 1961 dans le village de Zawiya Abū Shushah situé dans le district de Damanhur, dans le gouvernorat de Biheirah. Il a obtenu un diplôme de baccalauréat en jurisprudence et en droit en 1984 de la branche de l'Université Al-Azhar à Tanta, avec mention d'honneur. Par la suite, il a obtenu une maîtrise en 1990, puis un doctorat en jurisprudence de la Faculté de la Charia et du Droit en 1996, avec les plus hautes distinctions. Il a commencé sa carrière en tant qu'enseignant à la Faculté de la Charia et du Droit, et a progressivement été promu au poste de professeur adjoint, puis de professeur le 28 septembre 2011. Ensuite, il est devenu chef du département de jurisprudence à la Faculté de la Charia et du Droit à Tanta le 8 janvier 2012, et il a occupé cette position jusqu'au 3 mars 2013. Il a ensuite été nommé grand *mufti* de la République arabe d'Égypte.

Il a été élu grand *mufti* de la République arabe d'Égypte par une majorité des voix du Comité des Grands Savants, et le décret présidentiel le nommant grand *mufti* de la République a été émis le 4 mars 2013. Il occupe ce poste jusqu'à maintenant. Qu'Allah lui accorde santé et bien-être(184) !

(184) Ibid. p. 140

Diwan al-Iftā de Tunisie :

La Tunisie possède une histoire riche. Elle a joué un rôle majeur dans la civilisation depuis l'Antiquité. Après sa conquête islamique en l'an 50 de l'Hégire, elle est devenue un centre éminent de l'Islam, avec ses villes, ses mosquées et ses érudits. Aujourd'hui encore, la Tunisie conserve son importance et son statut dans le monde musulman.

Avec une population d'environ dix millions d'habitants, la majorité des Tunisiens pratiquent la religion musulmane. En effet, la Tunisie est un pays à majorité musulmane, principalement sunnite, à l'exception d'une petite communauté adhérant à la doctrine ibadite.

L'histoire de l'*Iftā'* en Tunisie remonte à l'introduction du *madhhab* Mālikite dans le pays. 'Ali Ibn Ziyād, l'un des disciples de l'imam Mālik décédé en 183 H, a introduit ce *madhhab* à Tunis. De même, Bahlūl Ibn Rashid décédé en 183 H, et 'Abd Allah Ibn Farroukh décédé en 185 H, tous deux disciples de l'imam Mālik, ont joué un rôle important à Tunis. La majorité de ces disciples, qui étaient plus de trente, s'étaient installés à Tunis(185).

La préoccupation des habitants de Tunis pour ce *madhhab* depuis ses débuts est illustrée par leur intérêt particulier pour la compilation de la Mudawwanah, l'une des sources les plus importantes pour les savants Mālikites qui constituent une référence de base dans tout le Maghreb islamique. A cet effet, al-Qādī 'Iyāḍ, qu'Allah lui fasse miséricorde, dit : « La bénédiction de ce livre s'est concrétisée à travers l'engagement des étudiants en jurisprudence qui l'ont étudié et préservé. La majorité d'entre eux se sont appuyés sur ce livre au Maghreb et en Andalousie(186). ».

À partir de là, la jurisprudence Mālikite s'est répandue en Tunisie et s'est enracinée dans ce pays ainsi que dans d'autres pays du Maghreb arabe. En Tunisie, l'institution de l'*Iftā* était liée au *mufti* qui était assis dans la mosquée de l'*Iftā*, car c'était là que se déroulait le processus de *fatwa*. « La *fatwa* ne s'est dissociée de la mosquée qu'à la fin du VIIIe siècle. Ce qui était autrefois une activité indépendante exercée par ceux qui se sentaient compétents et qualifiés, est devenu une activité organisée, supervisée par le prince, et la mosquée est devenue son centre et sa destination pour les demandeurs de *fatwas*(187). »

---

(185) Al-Hintati, Najm al-Din, al-Maghhab al-Māliki. Tunis, Dar Tibr al-Zaman, 1425 H - 2004 M, p. 37.

(186) Al-Qādī 'Iyad. Tartib al-Madarik wa Taqrib al-Masalik. Maroc : Dar Fadala, première édition, v. p. 257.

(187) El Baramli, Soheib, l'tinaq al-Islam Fi Tunis «L'adoption de l'islam en Tunisie (1956-2008) : Mémoire de Master en Sciences Islamiques.» P. 43-44.

Dans le passé, la présence de *muftis* officiels en Tunisie remonte à l'époque de la dynastie des Hafsides, sous le règne de leurs sultans qui ont renforcé le rôle du juge en introduisant des *muftis* consultatifs. Ces *muftis* étaient installés dans la grande mosquée aux côtés des érudits afin de délivrer des *fatwas* et de guider les gens dans leur pratique religieuse. L'État tunisien a accordé une grande importance à la *fatwa* en reconnaissant son influence et son rôle au sein de la société musulmane, qui représente la majorité de la population. Ainsi, des efforts officiels ont été déployés pour organiser l'*Iftā'* au sein d'institutions chargées de réglementer les *fatwas* et d'en contrôler la production(188).

Le premier *mufti* de Tunis connu est Ramadan Efendi, qui a occupé ce poste sous le règne ottoman(189). Il est bien connu que le *madhhab* Mālikite est le *madhhab* adopté dans les pays du Maghreb arabe, y compris la Tunisie. Cependant, les Ottomans suivaient le *madhhab* hanafite, ce qui a conduit à la coexistence de *muftis* hanafites aux côtés des *muftis* Mālikites, comme cela était courant dans tous les pays sous le règne ottoman. À l'époque du Sheikh Ramadan Efendi, le *mufti* Mālikite était Sheikh Sālim al-Naqānī(190).

Cette coexistence de *muftis* hanafites ottomans et de *muftis* Mālikites locaux a conduit à la création d'un conseil comprenant des représentants des deux *madhhab* pour l'*Iftā*. Dar al-Charia a été désignée comme lieu d'accueil de ce conseil, devenant ainsi le siège de l'application des lois religieuses et un lieu où les personnes intéressées par l'Islam pouvaient se rendre. Dans cette institution, des *muftis* Mālikites et hanafites délivraient des *fatwas* et guidaient les gens. Leur nomination était effectuée sur ordre du bey. La création de Dar al-Charia a marqué la mise en place d'un premier système administratif complet pour l'*Iftā*(191).

Par la suite, la création de Dar *al-Iftā'* de Tunisie a suivi cette première étape d'organisation de l'*Iftā* en Tunisie. À cette époque-là, le poste de *mufti* était occupé par Sheikh Muḥammad al-'Azīz Ju'ait en 1919, chargé de délivrer des *fatwas* conformément au *madhhab* Mālikite(192).

---

(188) Asma' Nuwyrah, Mufti de la République en Tunisie. Cérès éditions, Tunis, 2001, p. 7.

(189) El Baramli, Soheib, l'tinaq al-Islam Fi Tunis «L'adoption de l'islam en Tunisie (1956-2008) : Mémoire de Master en Sciences Islamiques.» P. 44.

(190) Bou Zughaybah Muḥammad, Sheikh al-Islam Muḥammad Aziz, Sa vie, ses réformes, son impact. Dar al-Moutawasityyah lil-Nachr, Tunis, 2004, p. 160.

(191) El Baramli, Soheib, l'tinaq al-Islam Fi Tunis «L'adoption de l'islam en Tunisie (1956-2008) : Mémoire de Master en Sciences Islamiques.» P. 45.

(192) Bou Zughaybah Muḥammad, Sheikh al-Islam Muḥammad Aziz, Sa vie, ses réformes, son impact. Dar al-Moutawasityyah lil-Nachr, Tunis, 2004, p. 160.

Comme mentionné précédemment, l'influence des Ottomans et l'adoption du *madhhab* hanafite ont eu un impact sur l'évolution du poste de *mufti*. Cela s'est manifesté notamment par la division de la cour religieuse en deux entités indépendantes : l'une dirigée par le grand *mufti* hanafite et l'autre par le grand *mufti* Mālikite. Par la suite, la présidence complète du conseil législatif a été confiée au grand *mufti* hanafite, ce qui témoigne de la reconnaissance par l'État de la prédominance du *madhhab* hanafite au sein de cette institution. Cependant, le premier titre officiel mentionné dans un décret de nomination remonte à 1877 est « Mashiakhit al-Islām », titre donné à Sheikh Aḥmad Ibn al-Khujah. Ce titre est resté associé au *madhhab* hanafite jusqu'à la création de Mashiakhit al-Islām al-Mālikī, dirigée par Sheikh Muḥammad Tahar Ben Achour. Les fonctions de Mashiakhit al-Islām al-Mālikī et al-Ḥanafī ont été suspendues suite à l'unification de la justice en 1956.

Cependant, le poste de *mufti* (Diwan *Al-Iftā'*) a été officiellement établi par le décret royal émis en 1957 par le premier gouvernement indépendant. Le 4 avril 1957, un décret a été émis nommant Sheikh Muḥammad al-'Azīz Jaït *mufti* des terres tunisiennes à partir du 1er mars 1957, et il a occupé ce poste jusqu'en 1960[(193)].

En 1962, le titre de « *Mufti* des terres tunisiennes » a été aboli et remplacé par le titre de « *Mufti* de la République tunisienne ».

(193) El Baramli, Soheib, l'tinaq al-Islam Fi Tunis «L'adoption de l'islam en Tunisie (1956-2008) : Mémoire de Master en Sciences Islamiques.» P. 47.

Les muftis de Tunisie :

Plusieurs éminents érudits ont occupé le poste de *mufti* en Tunisie, parmi eux Sheikh Muḥammad Kamāl al-Dīn Ju'ayt, Sheikh Hamad Ibn 'Umar Ibn Ḥamdah, et Sheikh Muḥammad al-Fāḍil Ibn Muḥammad Tahar Ben Achour, qui est considéré comme l'un des plus importants savants tunisiens de tous les temps.

En 1976, la loi constitutionnelle a établi que le *mufti* des terres tunisiennes est membre de la commission de sélection chargée d'examiner les critères d'éligibilité à la présidence de la République tunisienne et d'approuver les candidatures acceptées.

La mission de l'Office de l'Iftā' en République tunisienne :

L'Office de l'*Iftā'* assume les responsabilités suivantes :

1. Répondre aux questions des demandeurs de *fatwa*, qu'elles proviennent de l'intérieur ou de l'extérieur de la Tunisie, en utilisant divers moyens tels que le site web, le téléphone, etc.
2. Établir et réguler le montant de Zakat al-Fiṭr (l'aumône de rupture du jeûne) et de la Zakat al-Māl (l'aumône sur la richesse) chaque année.
3. Traiter les demandes de conversion à l'Islam, qu'elles émanent de Tunisiens ou de non-Tunisiens.
4. Participer à la recherche et aux études scientifiques sur diverses questions juridiques et religieuses.
5. Déterminer le début de chaque mois lunaire en se basant sur des calculs.
6. Participer aux événements religieux et nationaux.
7. Accorder des certificats de conformité « Ḥalāl » à certains produits tunisiens destinés à l'exportation.

Il est à noter qu'en Tunisie il y a de nombreux Hanafites ainsi qu'un petit nombre de Chafiites, de Ḥanbalites, parfois même des mutazilites et des Ismaéliens fatimides. Cette diversité de *muftis* en Tunisie a influencé les caractéristiques de la méthodologie des *fatwas* de l'Office de l'*Iftā'* tunisien. Les Tunisiens ne se sont pas limités au *madhhab* Mālikite dans leurs *fatwas*, mais ils ont adopté une approche modérée, en respectant les règles, les principes scientifiques et les objectifs de la charia, tout en tenant compte de la réalité en cours.

Les caractéristiques de la méthodologie d’Iftā’ en Tunisie :

1. Les *muftis* tunisiens, en particulier les premiers parmi eux, ont accordé une grande importance au *madhhab* Mālikite tout en ne s’y limitant pas strictement. Les autres *madhhab*, notamment le hanafisme, ont été pris en considération, en particulier lorsque des preuves solides étaient présentes et dans l’intérêt général, dans le cadre de la réalisation des objectifs nobles de la charia.
2. Il y a eu un recours occasionnel aux ouvrages des jurisconsultes des *madhhab* autres que les quatre principaux, en s’inspirant notamment des écoles de la famille prophétique.
3. Les règles juridiques ont parfois été établies directement à partir du Coran et de la *Sunna*, tout en respectant les critères de déduction juridique.
4. Les coutumes ont été prises en compte, sauf si elles contredisent explicitement les enseignements religieux.
5. On a choisi d’adopter une approche plus flexible en matière de *fatwa*, en mettant l’accent sur la prise en compte des intérêts, pourvu qu’ils ne contredisent pas les principes essentiels de la charia et ses objectifs fondamentaux.
6. Les *fatwas* ont été présentées dans un langage clair et simple, évitant ainsi la complexité, de manière à être comprises par tous.

Le Conseil Supérieur des Oulémas au Maroc

On peut affirmer que la pratique de la *fatwa* a commencé au Maroc avec l'adoption du *madhhab* Mālikite à l'époque des Idrissides, grâce au célèbre juriste Darras Ibn Ismā'il al-Fasi, connu sous le nom d'Abī Maymūnah (décédé en 957 de l'Hégire). On lui attribue la fondation de l'école de Fès au début du quatrième siècle de l'Hégire. En introduisant l'ouvrage d'al-Muwaṭṭa', il a grandement contribué à la propagation du *madhhab* au Maroc[194].

La première génération de juristes Mālikites au Maroc a été évoquée par al-Qādī 'Iyāḍ dans son ouvrage « Tartīb al-Madārik ». Ces juristes étaient originaires de la ville de Basra. Parmi eux se trouvait Abū Hārūn 'Imrān Ibn 'Abd Allah al-'Amrī, qui a eu des échanges avec des juristes Mālikites à Alexandrie, Kairouan et Béjaïa. Il a également rapporté, lors de ses voyages, le livre le plus célèbre de jurisprudence Mālikite de l'époque, intitulé « Kitāb Ibn al-Mawwāz », qu'il a introduit au Maroc et en Andalousie[195].

Par la suite, est venue la première génération de juristes de Fès, comprenant Darras Ibn Ismā'īl, Jabr Allah Ibn al-Qāsim al-Fasi (décédé en 961 de l'Hégire) et Abū Jaydah Ibn Aḥmad al-Fasi (décédé en 975 de l'Hégire). Ces jurisconsultes ont vécu jusqu'au milieu du quatrième siècle de l'Hégire, Abū Jaydah étant le dernier d'entre eux. Il est connu pour avoir émis la plus ancienne *fatwa* fassie[196].

La ville de Fès a été le lieu de naissance de l'école juridique Mālikite, et c'est là que les livres de cette école, tels que « al-Mudawwanah al-Kubrà », se sont largement répandus. Les œuvres d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, comme « Al-Nawādir wa al-Ziyādāt » et « Al-Mukhtaṣar », ont également été diffusées dans cette ville, tout comme le livre « Ibn al-Mawwāz ». Au fil du temps, d'autres ouvrages notables de cette école ont été rédigés par des érudits renommés. Fès a également été la première capitale du califat et du gouvernement au Maroc à l'époque des Almoravides. Cela a conduit à la présence de savants et de juristes chargés de diffuser le savoir et de donner des avis juridiques. Ainsi, au fil des siècles, cette ville est devenue un centre de référence pour les émissions de *fatwas*, et la construction de

(194) Mustafa Ahmad Ali. Madrasit al-Maghrib al-Aqsa fi al-Fiqh al-Māliki, Maktabit Ain al-Jami'a, Première édition. 2004. V. 1, p. 361.

(195) Al-Qādī 'Iyad. Tartib al-Madarik wa Taqrib al-Masalik. Tome 5, Al-Mahdiyya, Maroc : Dar Fadala, première édition, p. 148.

(196) Dr. Muḥammad Benchérifa, les premiers muftis et les érudits en matière de fatwas au Maroc, (p. 34), dans «L'histoire et la littérature des crises», des études dédiées à feu Mohamed Zeniber, travaux de la conférence académique tenue les 16 et 17 décembre 1989.

la mosquée des Qarawiyyn a offert un lieu où des éminents savants ont dispensé des *fatwas* et rendu des jugements.

Au temps des Almoravides, le *madhhab* Mālikite a gagné en influence dès sa création au cinquième siècle. On a émis un décret selon lequel les juges ne pouvaient rendre de jugement qu'en se basant sur un procès-verbal rédigé par quatre hommes de science et de *fatwa*.

Par la suite, le *madhhab* Mālikite a été confronté à des difficultés pendant l'époque des Almohades, qui ont imposé des restrictions aux savants Mālikites. Cependant, ces restrictions ont rapidement disparu avec la chute de ce régime et l'avènement de l'ère des Mérinides. Les Mérinides ont rétabli le califat à Fès et ont œuvré à restaurer ce qui avait été perdu des textes Mālikites, notamment al-Mudawwanah. Sur cette base, une attention particulière a été accordée à la consultation des savants Mālikites dans tous les domaines juridiques, ce qui a ravivé l'émission de *fatwas* et consolidé le rôle des *muftis*. Les juges permettaient également aux parties en litige de poser des questions concernant l'affaire présentée devant eux. Le regretté professeur 'Allal al-Fassi a déclaré que lorsqu'une *fatwa* était présentée au juge, celui-ci convoquait la deuxième partie et lui présentait la *fatwa*, puis lui demandait si elle avait quelque-chose à ajouter. Si elle émettait une objection, le juge reportait l'affaire en des termes similaires. Cette pratique a été observée pendant les périodes des Saadiens et des Alaouites.

Néanmoins, durant l'époque des Saadiens, la jurisprudence et les *fatwas* ont continué à suivre une voie similaire à celle des Mérinides. Une particularité marquante de cette période a été l'émergence d'une tendance à l'abréviation ainsi qu'à la compilation et à l'explication des *matn* (des textes anciens). Rappelons que les prémices de cette tendance avaient déjà commencé à se manifester à l'époque des Mérinides.

Il n'est pas possible de déterminer avec certitude quand le poste de *mufti* est devenu un poste officiel. Cependant, selon le professeur Lahcen al-Lyoubi, la fonction de *mufti* n'a fait son apparition au Maroc qu'à l'époque des Saadiens. Il convient de noter que ce poste était principalement réservé aux grandes villes telles que Marrakech, Fès et Taroudant. Le sultan nommait trois *muftis*, chacun étant chargé d'émettre des *fatwas* dans l'une de ces trois villes. Ce poste jouissait d'un grand respect et d'un prestige élevé, et il était confié à des individus reconnus pour leur savoir et leur piété. Toute personne qui ne répondait pas à ces critères était démise de ses fonctions et punie.

Il est important de souligner que la création du poste de *mufti* en tant que poste officiel n'a pas restreint l'émission de *fatwas* au Maroc. En réalité, la *fatwa* est restée libre et son champ d'application s'est élargi jusqu'à une période antérieure à la déclaration du protectorat français sur les terres marocaines.

Sous le protectorat français et espagnol, des conditions administratives ont été mises en place pour la nomination des *muftis* ***:***

Lorsque le Maroc était tombé sous le protectorat français et espagnol, l'influence de la jurisprudence Mālikite dans le domaine de la charia a commencé à diminuer. Cependant, à cette époque-là, un décret a été publié dans le journal officiel le 4 Shawwāl 1353 de l'Hégire, correspondant au 10 janvier 1935, établissant la création d'une commission composée de savants chargés d'examiner les candidats à la fonction de *mufti*.

Après l'indépendance du Maroc du protectorat espagnol en 1956, la pratique de l'émission de *fatwas* a changé. En raison de l'augmentation des litiges et du recours au système juridique, les *fatwas* ont été quelque peu négligées. Les tribunaux ont adopté des procédures légales modernes dans lesquelles les *fatwas* n'avaient plus leur place, même si leur émission restait facultative. Les dossiers des tribunaux ne contenaient plus de *fatwas*, et ce sont les avocats ou les mandataires légaux qui rédigeaient les mémoires, parfois en se basant sur les textes religieux ou les dispositions juridiques, mais souvent sans les prendre en compte. Même dans les affaires relevant de la charia, telles que les questions de statut personnel, de donations, de possession, de droits et de garanties, etc., les *fatwas* n'avaient plus leur place après ces changements.

Cette situation a conduit à une diminution significative de l'autorité des *fatwas* au Maroc après son indépendance. Un décret unifiant et marocanisant les tribunaux a été publié, le décret numéro 3.64 en date du 22 Ramadan 1384 de l'Hégire, correspondant au 26 janvier 1965. Ce décret a accordé une validité juridique aux affaires relevant de la charia, faisant ainsi d'elle une loi parmi d'autres. Les avocats ont donc été en mesure d'invoquer la charia sans restriction, ce qui a ouvert ce domaine critique aux non-spécialistes qui n'en avaient pas la notion. N'importe qui pouvait se référer à « al-Tuḥfah » ou « al-Zaqqāq » ou même « *Matn* Khalīl ». Par conséquent, les *fatwas* ont disparu des tribunaux et ont été absentes des dos-

siers judiciaires. Les mémoires présentés ne faisaient souvent pas mention de *fatwas* et citaient rarement des textes religieux qui auraient dû servir de fondement légal.

Cela a été une des raisons majeures de l'absence prolongée des *fatwas* au Maroc. Cependant, cette situation n'a pas perduré longtemps. Une institution de *fatwa* a été créée au Maroc dans le but de promouvoir les *fatwas* dans le pays.

La création de l'institution de *fatwa* par l'État marocain découle de la prise de conscience de l'importance de la *fatwa* dans les domaines juridique et religieux. Lors de la création du ministère des Affaires religieuses et des *Waqf* au Maroc, la responsabilité de la *fatwa* a été confiée à ce ministère en tant que l'une de ses principales compétences. Cependant, malgré cette reconnaissance de l'importance de la *fatwa* et la définition de ses compétences, celle-ci est restée peu visible dans les programmes du ministère et son implication dans la vie religieuse des citoyens marocains, comme l'indique le décret de 1993 qui a modernisé le ministère des Affaires religieuses et des *Waqf*. La *fatwa* est devenue la responsabilité d'une division relevant du département de l'orientation religieuse au sein de la Direction des Affaires religieuses.

Dans le cadre de l'orientation générale visant à réglementer le travail d'*Iftā'* et à rationaliser la *fatwa* en la pratiquant à travers des institutions réglementées, fonctionnant selon une méthodologie claire et étudiée, loin des interprétations individuelles non structurées, l'État marocain a créé le « Conseil Supérieur des Oulémas » en vertu du décret royal numéro (1.80.270) du 3 Jumādà Al-Ākhirah 1401 de l'Hégire, correspondant au 8 avril 1981. Le premier article de ce décret stipule que le roi du Maroc en est le président, ce qui a conduit à la création du Conseil Supérieur des Oulémas, ainsi que des conseils scientifiques régionaux.

Cependant, ce conseil n'était pas clairement défini et n'a pas été pleinement mis en œuvre sur le plan pratique. Par la suite, le 2 Rabī' Al-Awwāl 1425 de l'Hégire, correspondant au 22 avril 2004, a été publié le décret royal numéro 1.03.300 qui concerne la réorganisation du Conseil supérieur des oulémas, des conseils scientifiques locaux et de leurs branches. Ce décret précise que l'une des responsabilités du Conseil Supérieur des Oulémas est d'élaborer le règlement interne de l'institution chargée de l'*Iftā'* (émission des *fatwas*) et de l'approuver. Il est également chargé de trans-

mettre les demandes d'*Iftā'* qui lui sont soumises à l'institution chargée de l'*Iftā'*, afin de les étudier et de délivrer des *fatwas* appropriées. De plus, ce décret prévoit la création d'une institution scientifique chargée de l'*Iftā'* au sein du Conseil Supérieur des Oulémas, conformément aux dispositions des articles sept et huit qui prévoient ce qui suit :

- Conformément aux dispositions du décret, la *fatwa* est désormais exclusivement du ressort du Conseil Supérieur des Oulémas, ce qui est explicitement spécifié contrairement aux dispositions initiales du décret royal de 1981 qui a créé le conseil.
- L'autorité de délivrer des *fatwas* au Maroc est maintenant exclusivement détenue par le Conseil Supérieur des Oulémas, représenté par son institution scientifique chargée de l'*Iftā'*.
- Des comités scientifiques spécialisés ont été constitués au sein de l'institution de l'*Iftā* afin d'examiner les questions et les cas qui leur sont soumis.

Ainsi, cette réorganisation a fait de la *fatwa* un élément essentiel et une responsabilité confiée à l'institution scientifique affiliée au Conseil supérieur des oulémas. Son objectif est d'améliorer la *fatwa* et l'*Iftā* en les éloignant des approches individuelles qui peuvent être influencées par des impulsions, des tendances personnelles et des préjugés idéologiques. Grâce à cette réorganisation, la *fatwa* a commencé à se fonder sur une approche institutionnelle bien structurée, s'appuyant sur des références définies par les valeurs et les choix de la nation, dans une perspective de modération, de juste milieu et d'équilibre entre authenticité et modernité .

Cet effort d'amélioration de la *fatwa* et de l'*Iftā'* ne se limite pas à cela. Il est également essentiel d'adopter une méthodologie dans le travail de l'institution responsable de la préparation des *fatwas*, ce qui est précisé par l'article neuf du décret qui énonce les entités habilitées à demander une *fatwa*, accordant notamment la priorité au roi en tant que président du Conseil supérieur des oulémas pour le renvoi des demandes de *fatwa*.

De cette manière établie et encadrée, l'institution scientifique est chargée de recevoir les demandes d'*Iftā* relevant de sa compétence, conformément à l'article précédent du décret mentionné. Ces demandes peuvent être soumises par le roi en tant que président du Conseil supérieur des oulémas ou par le secrétaire général du Conseil. Lorsqu'une demande est soumise par le secrétaire général, elle doit d'abord être approuvée par le Conseil supérieur des oulémas avant d'être renvoyée à l'institution susmentionnée.

Les membres de l'institution se réunissent ensuite pour examiner la demande de *fatwa*, l'étudier et préparer la réponse juridique appropriée. Après cela, une autre réunion est tenue pour discuter et débattre de la *fatwa*, et finaliser sa formulation définitive par consensus au sein de l'institution. La *fatwa* est ensuite transmise au secrétaire général du Conseil pour examen et orientation vers l'autorité compétente. Une copie de la *fatwa* est conservée dans les archives du Conseil dans le but de la consigner et de la publier sous sa supervision.

Élaborer le règlement interne de l'institution scientifique chargée de l'*Iftā*, qui a été créée par décret royal en 1425 de l'Hégire (2004) et qui a l'autorité exclusive pour émettre des *fatwas*.

- Étudier les questions soumises par le président du Conseil, Sa Majesté le Roi.
- Élaborer un programme de travail annuel comprenant les activités proposées par les conseils scientifiques locaux.
- Superviser le fonctionnement des conseils scientifiques locaux, coordonner leurs activités et formuler des directives et des recommandations visant à rationaliser leur fonctionnement et à renforcer leur rôle dans l'encadrement de la vie religieuse.
- Établir des relations de coopération scientifique avec des institutions et des organisations islamiques partageant des intérêts communs.

La présidence du Conseil Supérieur des Oulémas :

Le Conseil supérieur des oulémas est présidé par le Roi du Maroc et compte les membres suivants :

- Le ministre des Habous et des Affaires islamiques.
- Quinze grands savants nommés personnellement par Sa Majesté.
- Le secrétaire général du Conseil supérieur des oulémas.
- Les présidents des conseils scientifiques, au nombre de trente.

Les comités du conseil :

- Le Conseil est composé de quatre comités :
- Le comité de guidance et d'orientation religieuse.
- Le comité de préservation du patrimoine islamique.
- Le comité d'études et de recherches scientifiques.
- Le comité de coopération, de communication et de programmes d'activités.

La vision et l'objectif du Conseil supérieur des Oulémas consistent à garantir la sécurité spirituelle des Marocains et à préserver les valeurs religieuses de la nation, notamment l'acharisme, le Malikisme et le soufisme sunnite.

Depuis plus de douze siècles, les Marocains ont adopté le rite Mālikite comme rite officiel de l'État marocain. À l'exception de l'État des Almoravides, tous les régimes qui se sont succédé au Maroc l'ont soutenu et préservé. Aujourd'hui encore, il demeure le symbole de l'unité religieuse et de l'authenticité culturelle du pays. C'est pourquoi l'élite et les dirigeants marocains ont choisi de mettre en place un système législatif et judiciaire adapté à la réalité marocaine. Le rite Mālikite a été choisi en raison de ses principes méthodologiques qui intègrent des principes politiques légaux tels que la préservation des intérêts supérieurs, la prévention des moyens conduisant aux interdits, le respect des coutumes et la prise en compte des différences. L'objectif était d'assurer l'unité législative et judiciaire tout en évitant tout ce qui pourrait engendrer des divisions religieuses.

Dans le domaine de l'*Iftā'*, l'approche adoptée a été fortement influencée par la tradition Mālikite, tout en tenant compte des autres écoles juridiques. L'objectif était de formuler des réponses qui répondent aux objectifs de la charia et qui facilitent la vie des gens en allégeant les difficultés.

Quelques caractéristiques de cette approche :

- ***Respect du fiqh Mālikite :*** le *mufti* donne la priorité à l'avis des Malékites. Par exemple, dans une *fatwa* du Sheikh al-Ḥasan Al-'Abadi, membre du Conseil des Oulémas, concernant la transplantation d'organes humains, il a été souligné dans sa réponse : « La position prédominante parmi les juristes Mālikites et autres est que l'être humain ainsi que toutes les parties

qui se sont détachées de lui, comme la chair et les os, sont purs. ». Parfois, le *mufti* se limite strictement au *madhhab* malékite en émettant sa *fatwa*. Par exemple, dans une question posée au Sheikh Mustapha Benhamzah, membre du Conseil Supérieur des oulémas, concernant l'utilisation d'un inhalateur par une personne souffrant d'une crise de difficulté respiratoire pendant le jeûne, il a répondu en se limitant à l'avis Mālikite qui interdit d'introduire toute substance dans sa gorge pendant le jeûne.

- Avoir recours à des preuves issues du Coran et de la *Sunna* lorsque nécessaire.
- Se référer aux différentes écoles juridiques dans les questions controversées qui nécessitent une clarification, en donnant la préférence à certaines opinions.
- S'appuyer sur le consensus, le raisonnement analogique, les principes juridiques et les fondements méthodologiques.
- Faire preuve de concision dans les réponses, sauf lorsque la situation nécessite des détails approfondis.
- Consulter les spécialistes dans divers domaines de connaissances.

Le Haut Conseil de la *Fatwa* et des Recours Gracieux (Mauritanie)

La Mauritanie s'est basée sur la jurisprudence Mālikite qui prévalait dans la région du Maghreb, comme cela a été mentionné précédemment. C'est un élément distinctif majeur de la législation dans ce pays, qui adopte une seule école juridique pour définir facilement et clairement son approche législative. En effet, la jurisprudence mauritanienne s'est développée en s'alignant sur le *madhhab* Mālikite, caractérisé par une méthodologie rigoureuse et des décisions strictes, héritées en partie de l'époque des Almoravides. Ces derniers avaient pour politique de promouvoir une mentalité axée sur la tradition, où le rôle de la pensée humaine se limitait à transmettre fidèlement ce qui avait été mentionné auparavant, sans réflexion ou compréhension critique.

Il est ardu de trouver des sources précises quant à l'introduction spécifique de la jurisprudence Mālikite en Mauritanie. Cependant, la position géographique de la Mauritanie au sein d'un vaste désert, habité par la tribu

Sanhaja, et le statut éminent d'Ibn Abī Zayd (décédé en 386 de l'Hégire) en tant que *mufti* reconnu de cette tribu, doté d'une autorité incontestée en matière de *fatwa* et auteur d'un ouvrage éminent sur la jurisprudence Mālikite, qui devint ultérieurement une référence pour tous les habitants du désert, permettent d'envisager cela comme une première incursion du *madhhab* Mālikite dans le pays.

Une copie du Mudawwanah a été découverte sur une peau de gazelle, achetée par quelqu'un à Tombouctou et dont la date de copie remonte à l'an 494 de l'Hégire. Tombouctou est une ville située au Mali, proche de la Mauritanie.

Il est également mentionné que selon certaines sources, le premier à introduire le Mukhtaṣar Khalīl dans la ville de Touat était Sayed Maymūn Ibn Umar (décédé en 890 de l'Hégire), après un différend juridique survenu entre lui et les érudits de Touat. Cela l'a amené à voyager jusqu'à la ville de Fès, où il a trouvé ce qu'il cherchait dans Mukhtaṣar Khalīl. Il a acheté une copie manuscrite pour quarante mithqāl et l'a rapportée à Touat. Bien que Touat soit située dans le désert d'Algérie, elle est proche de la Mauritanie qui partage avec l'Algérie ce vaste désert.

Lorsque la jurisprudence Mālikite s'est propagée en Mauritanie et a trouvé un terrain propice dans cet environnement désertique, trois méthodes juridiques distinctes ont émergé à travers la délibération des différentes questions juridiques dans le *madhhab*. Il est important de les évoquer dans les lignes suivantes :

Trois écoles juridiques distinctes en Mauritanie :

Il existe trois approches juridiques distinctes en Mauritanie en ce qui concerne la jurisprudence Mālikite :

A. L'approche de la stricte conformité au madhhab (école Mālikite) :

Cette approche est représentée par la majorité des érudits dont la formation s'est déroulée dans le cadre de la tradition Mālikite. Ils ne s'écartent pas du *matn* s'il est soutenu par une chaîne de transmission solide et des rapporteurs fiables. Parmi les représentants les plus célèbres de cette école figure al-Mukhtār Ibn Boune, un érudit du 13ème siècle de l'Hégire.

B. L'approche de l'Ijtihād et de l'abandon de la stricte conformité au madhhab :

Cette approche se distingue par son rejet de la rigidité qui s'éloigne des objectifs fondamentaux de la religion et ne correspond pas aux réalités contemporaines. Elle a émergé avec Muḥammad Ibn Habib Allah (décédé en 1203 de l'Hégire), dont les idées ont gagné en popularité au cours des trois derniers siècles. Cela a engendré un mouvement conscient d'*Ijtihād* visant à raviver l'esprit de *l'Ijtihād*.

C. L'approche de la conciliation (tawfiqyyah) :

Cette école adopte une approche modérée qui tire profit des deux précédentes. Elle a été développée par Sheikh Muḥammad al-Māmī. Ce dernier considérait les érudits de son époque comme étant divisés en deux groupes : ceux qui penchent vers *l'Ijtihād* et critiquent la taqlīd (conformité aveugle), et ceux qui se disent Mālikites sans pouvoir réaliser les objectifs de cette école. Selon Sheikh al-Māmī, aucun des deux groupes ne parvient à aborder les questions de jurisprudence de manière réfléchie et ne maîtrise pas nos plus les principes fondamentaux nécessaires pour émettre des *fatwas*. Le concept proposé par cette approche est de ne pas se limiter uniquement aux règles et lois codifiées dans le *madhhab*, mais plutôt d'utiliser les fondements de *fiqh* adoptés par le *madhhab* pour examiner les preuves et les déductions qui en découlent surtout en matière de nouveautés et de questions d'actualité. On peut dire que les positions des Mauritaniens oscillent entre ces trois approches, ce qui se reflète dans les recueils de *fatwas*. Ce sont les principales caractéristiques du *madhhab* Mālikite en Mauritanie. Il convient également de mentionner l'histoire de *fatwas* Mālikites dans ce pays.

Selon les chercheurs, il est largement accepté que les *fatwas* en Mauritanie n'ont été systématiquement rédigées qu'au 10ème siècle de l'Hégire, sous le règne de Anad 'Abd Allah Ibn Sayed Aḥmad (936 de l'Hégire /1530 de l'ère chrétienne).

Cependant, des *fatwas* orales existaient et ont été rapportées par 'Abd Allah Ibn Yāsīn (451 de l'Hégire /1059 de l'ère chrétienne), qui a jeté les bases de l'État au Maroc. Ces *fatwas* se caractérisaient par leur rigueur et étaient en réponse aux circonstances de la société de l'époque. Les périodes qui suivent sont historiquement moins documentées et il existe peu de sources

qui fournissent des informations à leur sujet. Cependant, nous disposons de certaines sources juridiques compilées par les *muftis* des capitales islamiques traversées par les caravanes en route vers les lieux de pèlerinage ou pour le commerce. Ces sources peuvent offrir des éclaircissements limités sur ces périodes-là.

De ces sources, nous pouvons citer l'encyclopédie « Al-Mi'yār al-Mu'rib wa al-Jāmi' al-Maghrib li-Fatāwà Ahl Ifriqyyah, wa al-Andalus wā al-Maghrib », ainsi que le traité inclus par al-Suyṭī dans son livre « Al-Ḥāwī » intitulé « Maṭlab al-Jawāb bī Faṣl al-Khiṭāb ». Ces deux sources traitent des jugements de la charia concernant certaines violations répandues dans la société saharienne, telles que le vol et le pillage.

Il est indéniable que cette période était caractérisée par une profusion de *fatwas* émises par des érudits. Depuis cette époque-là, les Mauritaniens se sont engagés dans l'étude approfondie du *fiqh* Mālikite en se référant à des ouvrages tels que ceux d'Ibn 'Āshir, Risālit Ibn Abī Zayd Al-Qayrawānī, le Mukhtaṣar de Khalīl Ibn Isḥāq et ses commentaires. Ils ont également accordé une grande importance aux écrits d'Abū Amr Yūsūf Ibn 'Abd al-Barr, un éminent érudit Mālikite, ainsi qu'à ses ouvrages sur le *fiqh* Mālikite. De plus, ils se sont intéressés aux écrits du grand juriste Ibn Rushd, à la fois philosophe et auteur de travaux juridiques tels que « Al-Bayān » et « al-Taḥṣīl », ainsi qu'à ses introductions à la Mudawwanah.

Cependant, les raisons précises de la période législative vide entre la période post-Marabouts et le 10ème siècle de l'Hégire ne sont pas clairement établies. Toutefois, il est établi que la *fatwa* s'est répandue dans la région du Sahara Sanhaja (actuelle Mauritanie) à partir du 11ème siècle et s'est étendue à toutes les régions voisines. On disait même : « Il n'y a pas dix tentes sans qu'il y ait parmi leurs occupants quelqu'un capable d'émettre des *fatwas*. ». Cela a conduit à un nombre d'environ 250 *muftis* dans le pays entre le 10ème et le 14ème siècle de l'Hégire, dont 85 étaient des auteurs d'importantes encyclopédies de *fatwas*.

Les institutions chargées du processus de fatwa en Mauritanie :

En Mauritanie, il existe deux institutions chargées du processus de *fatwa* :

A. La Ligue des Ulémas de Mauritanie :

Il s'agit d'une organisation non gouvernementale créée conformément à la décision n°0124 du Ministère de l'Intérieur en date du 11 avril 2000. Cette entité bénévole et apolitique reçoit le soutien du Ministère des Affaires islamiques et de l'Enseignement originel.

La Ligue a son siège permanent à Nouakchott, avec des bureaux dans toutes les régions du pays et des représentants dans toutes les subdivisions. Ses organes comprennent le Congrès, qui réunit le Conseil supérieur et le Bureau exécutif, ainsi que les représentants des bureaux régionaux.

Tous les érudits mauritaniens sont considérés comme membres de la Ligue. L'un de ses départements est le département de la *fatwa* et de la recherche, qui a pour objectifs de fournir des *fatwas* écrites et téléphoniques sous la supervision des juristes et des érudits éminents, ainsi que de rédiger des livres et des recherches religieux ; sachant que Ḥamdān Ould Taah occupe le poste de secrétaire général de la Ligue.

B. Le Haut Conseil de la Fatwa et des recours gracieux :

Il s'agit de l'institution officielle chargée des *fatwas*. Le gouvernement mauritanien a annoncé la création de ce Conseil en réponse à l'incendie d'un ensemble de manuscrits Mālikites par le Parti du Mouvement de l'Emancipation, une organisation mauritanienne non gouvernementale luttant contre l'esclavage.

Selon le Ministre des Affaires islamiques et de l'Enseignement originel, Aḥmad Ould al-Nini, ce Conseil exprime la position de l'Islam sur les questions actuelles et fournit des avis et des conseils sur les questions relevant de sa compétence. Il est rattaché à la Présidence de la République et est composé de neuf membres, tous des érudits mauritaniens.

Le Conseil applique le *madhhab* de l'Imam Mālik dans ses *fatwas*, qui est suivi en Mauritanie ainsi que dans le nord et l'ouest de l'Afrique. Il travaille également à l'élaboration d'al-Mudawwanah en matière de *fatwa* et à la réponse aux plaintes des citoyens.

La Présidence de la République a publié un décret le 28 mai 2012 pour nommer le président et les membres du Haut Conseil de la *Fatwa* et des recours gracieux.

La mission du Haut Conseil de la Fatwa et des Recours gracieux :

- Le Haut Conseil de la *Fatwa* et des recours gracieux assume les principales responsabilités suivantes :
- Organiser et réguler les *fatwas*, en les supervisant et en les émettant au niveau national, conformément au *madhhab* de l'imam Mālik, qu'Allah lui fasse miséricorde.
- Émettre des *fatwas* sur toutes les affaires qui lui sont présentées, à moins qu'elles ne soient déjà soumises à la justice.
- Examiner, corriger et autoriser la publication des *fatwas*.
- Élaborer et publier le recueil des *fatwas* mauritaniennes.
- Établir une collaboration étroite avec des institutions religieuses et des personnalités scientifiques renommées, tant nationales qu'étrangères.
- Publier une revue périodique spécialisée dans la diffusion de recherches scientifiques et de *fatwas* de haute importance.
- Offrir des avis et des recommandations religieuses concernant les questions soumises par les différentes institutions étatiques, et proposer des solutions aux problèmes et aux défis liés à son domaine d'expertise.
- Recevoir les réclamations des citoyens concernant leurs interactions avec l'administration.
- Étudier et examiner les plaintes qui lui sont soumises.

Le Haut Conseil des *Fatwas* et des Recours Gracieux est composé de neuf membres, tous des érudits mauritaniens sélectionnés parmi des personnalités connues pour leur intégrité, leur probité et leur compétence dans le domaine de la jurisprudence islamique, ainsi que dans d'autres domaines scientifiques relevant du travail du Conseil.

Le 28 mai 2012, la Présidence de la République a émis un décret nommant le président et les membres du Haut Conseil des *Fatwas* et des Recours Gracieux, nommant Muḥammad al-Mukhtār en tant que président et huit autres membres. La Présidence de la République a également annoncé, par un décret émis le 17 janvier 2015, la nomination de Sidi al-Mukhtār Ould Bāb, en tant que

membre du Haut Conseil des *fatwas* et recours gracieux. Le 12 avril 2018, par un décret présidentiel, la présidence mauritanienne a officiellement nommé le juge Aḥmad al-Ḥasan Ould Sheikh Mohamedou Ḥāmid en tant que président du Haut Conseil des *fatwas* et recours gracieux.

Le Conseil tient une réunion mensuelle et peut également se réunir en cas d'urgence si nécessaire. Les décisions sont prises par consensus, et si un consensus ne peut être atteint, les décisions sont prises à la majorité des deux tiers. En ce qui concerne les *fatwas*, le Conseil dispose d'une direction spéciale appelée la Direction des *Fatwas*, qui est chargée de l'émission des *fatwas*.

Dar al-Iftā' de Jordanie

La Direction des *Fatwas* a été établie en Jordanie en 1921. Depuis sa fondation, elle a adhéré à l'école hanafite pour émettre des *fatwas*, conformément à la pratique observée sous le règne ottoman. Le *Mufti* était investi de la responsabilité de répondre aux interrogations des individus relatives aux pratiques religieuses, aux transactions et aux affaires personnelles. Dans chaque grande et petite ville, un *mufti* était nommé aux côtés de chaque juge, et les juges sollicitaient son expertise pour résoudre les problèmes sociaux. Lorsque des questions dépassaient son domaine de compétence, le *Mufti* les renvoyait aux juges, exigeant parfois des preuves et des témoignages.

À cette époque-là, les *fatwas* émises par le *Mufti* n'étaient pas consignées dans des registres officiels. Elles étaient transmises verbalement ou peut-être écrites par le *Mufti* local ou le *Mufti* général, de sa propre main, pour les personnes concernées. Cela était dû à l'absence d'un département des *fatwas* ou d'un personnel administratif chargé d'enregistrer les *fatwas*.

Cette situation a perduré jusqu'à la nomination de sheikh Ḥamzah Al-'Arābī en tant que *Mufti* du royaume en 1941, par une décision souveraine[197].

Entre 1946 et 1969, des règlements ont été mis en place pour régir les activités de la Direction des *Fatwas*.

Parmi les ouvrages et les publications qui se sont intéressés aux *fatwas* à cette époque-là, on peut citer « al-Fatāwà al-Urduniyyah » de 'Abd Allah al-Qalqili, ainsi que la revue « Hadī al-Islām » publiée par le Ministère des Affaires Religieuses, des *Waqfs* et des Lieux saints islamiques, qui consacrait une section à la publication des *fatwas* du *Mufti* général.

(197) Site de Dar al-Ifta de Jordanie.

Les érudits qui ont occupé le poste de mufti :

Les érudits qui ont occupé le poste de *Mufti* général à cette époque étaien :

- Muḥammad Amin al-Shinqiti (1946-1947).
- Muḥammad Fawzi al-Shinqiti (1947-1954).
- 'Abd Allah al-Qalqili (1955-1967).

En 1966, le système des *Waqfs* islamiques a été promulgué, et son neuvième chapitre concernait l'organisation des affaires liées aux *fatwas*. Le *Mufti* général était rattaché au ministère des *Waqfs*. Selon ce système, le *Mufti* général doit tenir des réunions régulières en collaboration avec le directeur de la prédication et de l'orientation pour améliorer les compétences des *muftis* et organiser leur travail ; car ces derniers sont également responsables de la prédication et de l'orientation religieuse.

En raison de l'apparition de nouveaux problèmes dans la vie des citoyens, de la diversité des questions et de la multiplication des écoles juridiques, il a été jugé nécessaire, dans l'intérêt général, de former un Conseil de *Fatwa* présidé par le Juge en chef. Ce Conseil se réunissait afin de discuter des types de questions suivants :

- Les nouvelles questions qui se posaient.
- Les questions d'intérêt public.
- Les questions soumises au *Mufti* de manière générale, provenant par exemple des ministères, des entreprises, et d'autres sources similaires.
- Quant aux autres questions, elles étaient traitées par le *Mufti* du Royaume ou les *muftis* des villes et des provinces.

Par la suite, le système administratif du ministère des *Waqfs* a évolué, ce qui a également entraîné une évolution du système de la *fatwa*. Ainsi, en 1986, un département de la *fatwa* a été établi. Cependant, le *Mufti* restait sous la tutelle du ministre des *Waqfs*, qui parfois n'était pas nécessairement un spécialiste des études religieuses. C'est pourquoi le Juge en chef continuait de présider le Conseil de la *Fatwa*, car il était nécessaire qu'il possède une qualification juridique appropriée[198].

---

(198) Site de Dar al-Ifta de Jordanie.

Les érudits qui ont occupé le poste de Mufti général :

Les érudits qui ont occupé le poste de *Mufti* général à cette époque-là étaient :

- Muḥammad 'Adel Al-Sharif (1967-1974).
- Muḥammad 'Abdū Hāshim (1974-1983).
- Izz al-Din al-Khātib (1983-1992).
- Sa'īd al-Hajawi (1992-2007).
- Nuh Salman al-Qudah (2007-2010).
- 'Abd al-Karim Khasawneh (2010-2017).
- Muḥammad al-Khalayleh (2017-2019).
- Abd al-Karim Khasawneh (2019 jusqu'à présent).

En 2006, une loi a été promulguée pour garantir l'indépendance du Département de la *Fatwa* Générale vis-à-vis du ministère des *Waqfs* et d'autres institutions officielles. Le poste de *Mufti* a été élevé au rang de ministre d'État, accordant ainsi à la *Fatwa* une autonomie par rapport aux autres organes de l'État. Des efforts continus sont déployés pour organiser et soutenir les activités de la *fatwa* en s'appuyant sur des érudits et des spécialistes des sciences de la charia. Les responsabilités sont réparties entre les différents départements, chacun étant chargé de prendre en compte certains aspects des besoins de la société et de proposer des solutions.

Les conditions de nomination du Grand Mufti général :

Les conditions de nomination du Grand *Mufti* général, telles qu'énoncées dans la loi générale de 2006, sont les suivantes :

- Le candidat doit posséder au moins un diplôme de premier cycle en sciences islamiques et en jurisprudence, obtenu il y a au moins vingt ans.
- Le candidat doit démontrer les compétences scientifiques et pratiques nécessaires pour émettre des avis juridiques.
- Le candidat doit jouir d'une réputation et d'une renommée irréprochables.

Les conditions de nomination des muftis des provinces :

Les conditions requises pour le poste de *Mufti* dans les provinces sont les suivantes :

- Le candidat doit être titulaire d’un diplôme de premier cycle en sciences juridiques et en jurisprudence islamiques.
- Le candidat doit réussir un concours organisé par le Conseil de la *Fatwa*.
- Le candidat doit avoir obtenu son diplôme de premier cycle il y a au moins dix ans.

Les conditions de nomination des chercheurs :

Quant aux chercheurs au sein du département de la *Fatwa*, ils doivent remplir les conditions suivantes :

- Ils doivent être titulaires d’au moins un diplôme de premier cycle.
- Ils doivent être des spécialistes dans le domaine sur lequel ils sont chargés de mener des recherches.

Les tâches assignées aux chercheurs :

Les tâches assignées aux chercheurs au sein du département de la *Fatwa* comprennent:

- Donner leur avis sur les questions soumises par le Grand *Mufti* général.
- Consulter les sources et les références pour clarifier et extraire les opinions juridiques.
- Répondre aux questions juridiques posées par les citoyens par téléphone au sein du département.
- Participer à la résolution des problèmes sociaux et familiaux, et fournir des conseils et des orientations aux visiteurs[(199)].

Le Conseil de la *Fatwa*, des Études et de la Recherche Islamique est créé en vertu de la loi de la *Fatwa* n°60 de 2006 et de la loi n°4 de 2009 modifiant la loi de la *Fatwa*. Ce Conseil est présidé par le Grand *Mufti* général et comprend les membres suivants :

(199) Site de Dar al-Ifta de Jordanie.

- Un juge de la Cour d'appel religieuse désigné par le juge en chef.
- Un membre du corps professoral de la faculté de droit islamique des universités jordaniennes officielles, spécialisé en jurisprudence islamique, désigné par le Grand *Mufti* général de manière rotationnelle.
- Le *Mufti* des Forces armées jordaniennes.
- Le *Mufti* de la capitale.
- Un érudit spécialisé dans les sciences de la charia et la jurisprudence islamique du ministère des Affaires religieuses, des *Waqfs* et des Affaires sacrées.
- Cinq érudits spécialisés dans les sciences religieuses.

Ces membres sont nommés par décision du Conseil des ministres sur proposition du Grand *Mufti* général. Il est exigé que chacun d'entre eux soit reconnu comme un érudit et un juriste renommé pour ses recherches et études dans les sciences de la charia. Ils doivent également détenir au moins un diplôme de premier cycle en sciences juridiques islamiques, et il doit s'être écoulé au moins quinze ans depuis son obtention.

La loi stipule également que le Conseil choisit parmi ses membres un vice-président et que la durée du mandat du Conseil est de quatre ans renouvelables.

Les raisons et motivations de la création du Conseil de la Fatwa :

- Les problèmes et les défis auxquels les musulmans sont confrontés dans cette ère sont sans précédent, ce qui exige la clarification des règles de la charia dans ces questions et la recherche de solutions légales bien étudiées pour parvenir à la vérité et à la justice dans leurs jugements.
- La diversité des opinions religieuses et des *fatwas* sur les questions et les problèmes qui préoccupent les gens, en relation avec leurs coutumes et leur vie dans ce monde et dans l'Au-delà, a créé le besoin de réglementer les *fatwas* en conséquence.
- Le fait de donner des opinions juridiques de manière précipitée et individuelle, sans examen approfondi, entraîne des erreurs et des conséquences sociales négatives. Cela peut également conduire à des divergences, créant une confusion intellectuelle et affaiblissant la confiance envers les érudits musulmans.

- Les *fatwas* collectives émises par le Conseil de la *Fatwa* représentent une forme d'effort d'interprétation collective et sont plus susceptibles d'approcher la vérité, en particulier dans cette ère de complexité croissante en matière de nouveautés et de transactions changeantes.
- Certains émettent des *fatwas* sans posséder le niveau de connaissances nécessaire alors qu'il y a certains d'autres qui émettent des *fatwas* pour promouvoir une certaine idéologie ou un groupe particulier. Il faut contrecarrer ces deux phénomènes en se référant aux opinions d'érudits respectés pour pouvoir mettre les fidèles sur la bonne voie.

Les responsabilités et les compétences du Conseil de la Fatwa :

Les responsabilités et les compétences du Conseil de la *Fatwa* sont les suivantes :

- Élaborer la politique générale de l'émission de *fatwas* dans le royaume.
- Superviser les questions générales nécessitant une interprétation, les sujets qui nécessitent une étude approfondie des écoles juridiques et des cas soumis par des entités officielles.
- Émettre des *fatwas* concernant les questions qui lui sont présentées.
- Examiner les propositions de projets de lois et de réglementations soumises au Conseil afin de donner un avis juridique à leur sujet.
- Examiner les études scientifiques soumises par les experts en sciences de la charia, comme demandé par le Conseil ou le Grand *Mufti* général, en respectant les directives spécifiques émises à cet effet.
- Prendre des décisions de nomination des *muftis* au sein du Conseil et dans les provinces, sur recommandation du Grand *Mufti* général.

Exercer les compétences du Conseil des ministres concernant le système des employés du Département de la *Fatwa* générale.

Le mandat de membre du Conseil prend fin dans les situations suivantes:

- Décès.
- Démission.
- Absence à trois réunions consécutives sans excuse acceptée par le Conseil.

Le Conseil se réunit au moins une fois par mois et peut également être convoqué par son président ou son vice-président en l'absence du président, lorsque cela est jugé nécessaire. Pour qu'une réunion soit considérée valide, il est requis la présence de la majorité des deux tiers des membres, y compris celle du président ou de son vice-président en cas d'absence. Les décisions prises par le Conseil sont adoptées à la majorité des membres présents. En cas d'égalité des voix, la position soutenue par le président de la réunion prévaut.

Le Grand *Mufti* désigne l'un des *muftis* pour occuper le poste de secrétaire du Conseil.

Les conditions requises pour être membre du Conseil de la Fatwa :

Les conditions requises pour être membre du Conseil de la *Fatwa* sont les suivantes:

- Être reconnu pour sa piété et sa droiture.
- Être renommé pour ses recherches et ses contributions dans les sciences religieuses.
- Posséder au moins un diplôme de premier cycle en sciences religieuses.
- Selon la loi de la *Fatwa* de 2006, il est nécessaire d'avoir obtenu un diplôme de premier cycle en sciences religieuses depuis au moins quinze ans, et être reconnu en tant que savant et juriste éminent grâce à ses recherches.

Le Conseil de la Fatwa de Jordanie :

Le Conseil de la *Fatwa* a pour responsabilités principales :

- Superviser et organiser les affaires liées aux *fatwas* dans le royaume.
- Émettre des *fatwas* concernant les affaires publiques et privées conformément aux dispositions de la loi en vigueur.
- Préparer des recherches et des études islamiques approfondies sur des questions importantes et des problèmes actuels.
- Publier une revue scientifique spécialisée dédiée à la publication de recherches scientifiques examinées par des pairs dans le domaine de la charia et des études connexes.

- Collaborer avec des érudits de la charia à l’intérieur et à l’extérieur du royaume concernant les questions liées aux *fatwas*.
- Fournir des avis et des conseils sur les questions soumises par les organes de l’État.

Le Grand** Mufti **général a pour responsabilités :

- Gérer les affaires du département et superviser son fonctionnement.
- Mettre en œuvre la politique générale en matière de *fatwa*.

Le** Mufti **provincial a pour responsabilités :

- Quant au *Mufti* provincial, ses responsabilités sont les suivantes :
- Émettre des *fatwas* dans sa région concernant les questions d’ordre personnel.
- Les questions d’ordre général sont référées au Grand *Mufti* général.
- Assurer la supervision au centre de la *fatwa* et émettre des *fatwas* sans rémunération ou autre contrepartie.
- Conserver une copie de la *fatwa* dans ses dossiers et en envoyer une copie au centre de la *fatwa* du département général.
- Préparer des statistiques mensuelles résumant ses activités, qui sont transmises au Grand *Mufti* général.

Les services :

- Service de consultations juridiques sur le site web.
- Service de consultations juridiques sur le divorce.
- Service de consultations juridiques par téléphone.
- Service de consultations juridiques par messages texte.
- Service de consultations juridiques écrites.
- Service de consultations juridiques en personne.
- Service d’abonnement à la liste de diffusion.
- Service de calcul de la Zakat (aumône légale).
- Service de gestion des plaintes et des demandes administratives.
- Service de sondages d’opinion.
- Service de résolution des conflits familiaux et de médiation entre les parties en litige.

Dar al-Iftā' de Palestine

Sous le règne des Ottomans, le rôle du *mufti* était de délivrer des *fatwas* aux personnes concernant leurs affaires familiales, domestiques et économiques. Il était également sollicité pour des conseils juridiques et religieux par l'État, notamment dans des affaires publiques importantes et délicates. Le *mufti* central résidait à Istanbul et portait le titre de « Sheikh de l'Islam ». Il détenait une autorité étendue et était considéré comme l'autorité de référence en cas de difficultés ou de problèmes. L'État turc a également établi des centres de *fatwas* dans les grandes villes, y compris un *mufti* à Jérusalem.

Voici quelques-uns des érudits éminents qui ont occupé le poste de *mufti* en Palestine en général, et plus spécifiquement à Jérusalem, sous le règne des Ottomans, classés par ordre chronologique de décès :

- Ibn Abī al-Lutf al-Maqdisī : 'Umar Ibn Muḥammad Ibn Abī al-Lutf, également connu sous le nom de Sirāj al-Dīn al-Maqdisī. Il était le chef des savants de Jérusalem de son époque, à la fois *mufti* et enseignant. Il est décédé à Jérusalem en 1003 H/1598.
- Al-Dajani al-Maqdisī : Muḥammad Ibn Aḥmad al-Dajani al-Maqdisī. Il était le *mufti* des Shaféites à Jérusalem et est décédé dans cette ville en 1026 H/1617.
- Jār Allah Ibn Abī Bakr Ibn Muḥammad al-Maqdisī, connu sous le nom d'Ibn Abī al-Lutf. Il était le *mufti* des hanafites et enseignait à l'école ottomane de Jérusalem. Il est décédé en 1028 H/1619.
- Aḥmad Ibn Amin al-Bustami al-Shāfi'ī : *Mufti* des Shaféites à Naplouse, il est devenu le chef des savants. Il est décédé en 1157 H/1744.
- Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Yaḥyà al-Maqdisī : Né à Gaza, il a acquis des connaissances auprès des érudits de Jérusalem et a été nommé *mufti* des Hanafites à Jérusalem à deux reprises. Il est décédé en 1171 H/1757 et a été enterré dans le cimetière de Ma'man Allah à Jérusalem.

Sous le règne des Ottomans, de nombreux érudits ont également occupé le poste de *mufti* dans des villes telles que Haïfa, Jaffa, Safed, Acre, Tibériade, Naplouse, Hébron, Tulkarem, Gaza, Qalqilya et Beer al-sab'. Leur rôle consistait à délivrer des *fatwas* et à fournir des conseils juridiques et religieux à la population de ces régions[200].

---

(200) Site de l'association Yaser 'Arafat.

L'Iftā' sous le mandat britannique en Palestine de 1917 à 1948 :

Sous le mandat britannique en Palestine de 1917 à 1948, le Grand *Mufti* de Jérusalem détenait des pouvoirs étendus. En tant que chef du Haut Conseil islamique, il était responsable de la supervision des biens religieux islamiques dans toute la Palestine. Il avait le pouvoir de nommer des juges religieux, des membres de la Cour d'appel religieuse et des inspecteurs des tribunaux religieux. De plus, il avait le pouvoir de nommer les *muftis* et les directeurs des biens religieux dans les différentes villes et provinces, ainsi que de superviser les affaires religieuses en général.

En conséquence, le Grand *Mufti* de Palestine sous le mandat britannique est devenu une figure de leadership en Palestine. Après le décès de Sheikh Kāmil Tahir Al-Ḥusaynī en 1921, qui avait été nommé sous le règne des Ottomans, son frère Ḥājj Muḥammad Amīn Tahir Al-Ḥusaynī, né en 1897, a été nommé Grand *Mufti* de Jérusalem et de Palestine. Il est resté en fonction jusqu'en 1937, année où il a quitté la Palestine pour l'Allemagne, puis il s'est établi à Beyrouth jusqu'à son décès en 1974.

Lors du départ de Ḥājj Amīn Al-Ḥusaynī de Palestine, les pouvoirs du Haut Conseil islamique se sont affaiblis. Le gouvernement britannique a créé un nouvel organisme pour le Conseil, et cette situation a persisté jusqu'au 1er mai 1951, lorsque les pouvoirs du Conseil ont été transférés à l'Administration des biens religieux en Jordanie, relevant du gouvernement jordanien.

Quant aux autres *muftis* de Palestine pendant le mandat britannique, leur nombre était limité et ils étaient subordonnés au Grand *Mufti* de Jérusalem. En cas de décès, aucun remplaçant n'était nommé à leur poste. Le dernier *mufti* en fonction, qui a continué à travailler jusqu'en 1948, a été suspendu cette année-là. Les *muftis* étaient présents dans les villes de Naplouse, al-Khalīl, Safed, Tibériade, Jénine, Beer al-Sab' et Gaza, en plus du poste de Grand *Mufti* central de Jérusalem, qui est resté vacant de 1937 à 1948.

La période de gouvernance jordanienne en Palestine :

Pendant la période de gouvernance jordanienne en Palestine, le poste de Grand *Mufti* de Jérusalem et les fonctions religieuses étaient occupés par différents dignitaires. En 1948, Sheikh Ḥusām Jār Allah a été nommé Grand *Mufti* de Jérusalem et Grand *Mufti* du Royaume hachémite de Jordanie. Il est resté en fonction jusqu'à sa retraite en 1953.

Ensuite, Sheikh Sa'd al-Dīn al-'Alamī, anciennement juge, a été nommé *mufti* de Jérusalem en 1954, relevant du Grand *Mufti* général en Jordanie. Il a exercé ces fonctions jusqu'à son décès en 1992.

La même année, Sheikh Sulaymān al-Ja'barī a été nommé *mufti* de Jérusalem par le gouvernement jordanien. Il a occupé ce poste jusqu'à son décès en octobre 1994.

Après cinq jours, le gouvernement jordanien a nommé Sheikh Abd al-Qādir 'Abdīn comme Grand *Mufti* de Jérusalem, en plus de son rôle de juge. Sheikh Abd al-Qādir 'Abdīn est considéré comme le dernier *mufti* de Palestine pendant la période de gouvernance jordanienne. Cependant, il n'est resté en fonction que pendant une brève période avant de prendre sa retraite en 1999.

En plus du poste de Grand *Mufti* de Jérusalem, il y avait également deux autres *muftis*, l'un à al-Khalīl et l'autre à Jénine, pendant cette période. Les pouvoirs des *muftis* étaient très limités à cette époque.

Le 1er juillet 1994, l'Autorité Nationale palestinienne a assumé la responsabilité des affaires palestiniennes en créant des ministères, des départements et des institutions publiques. Le 16 octobre 1994, Dar *al-Iftā'* palestinien a été officiellement établi par décision présidentielle. À l'époque, le président Yasser Arafat, à la tête de l'Organisation de libération de la Palestine et de l'Autorité nationale palestinienne, a émis un décret présidentiel nommant Dr. Sheikh Ikrimah Sa'īd 'Abd Allah Sabrī en tant que Grand *Mufti* de Jérusalem et des territoires palestiniens, avec le rang de ministre.

Dr. Ikrimah a mis en place un système complet de *fatwas* dans les villes et provinces palestiniennes, en nommant des *muftis* qualifiés et expérimentés. Quatorze branches de Dar *al-Iftā'* palestinien ont été ouverts à Jérusalem, Naplouse, Gaza, al-Khalīl, Jénine, Khan Yunis, Tulkarem, Qalqilya, Rafah, Ramallah, Bethléem, Jéricho, Tubas et Dura.

Le Conseil supérieur des *fatwas* a été formé, composé de vingt-six membres, parmi lesquels des *muftis* et des universitaires spécialisés en droit islamique. Des comités locaux ont été créés dans les provinces pour assister le Grand *Mufti* dans les questions urgentes et importantes.

Dar *al-Iftā'* palestinien, anciennement connu sous le nom de Dar Al-*Fatwa* et de Recherches Islamiques, est considéré comme la plus haute autorité d'interprétation religieuse en Palestine et est lié au président de l'Autorité nationale palestinienne.

Au cours de la dernière décennie, quinze centres de Dar *al-Iftā'* ont été établis en Palestine en raison du rôle crucial joué par les érudits religieux dans la fourniture de réponses aux questions religieuses et aux consultations des gens dans divers domaines de la vie. Ces centres couvrent un large éventail de sujets, tels que les pratiques religieuses, les transactions, les croyances, l'éthique et l'interprétation des jugements juridiques concernant les affaires matérielles et sociales.

Le premier centre a été créé à Jérusalem le 20 octobre 1994, et depuis lors, d'autres ont été établis dans différentes régions de Palestine. Ces centres sont dirigés par un groupe d'érudits et de personnes pieuses qui possèdent l'expérience et les qualifications nécessaires pour émettre des *fatwas*. Leur objectif est de guider les fidèles en leur fournissant des avis religieux basés sur une compréhension approfondie de la religion et des principes islamiques.

Ces centres sont devenus des institutions importantes dans la société palestinienne, offrant un soutien précieux aux individus et aux communautés qui cherchent des réponses et des orientations dans leur pratique religieuse quotidienne. Leur expertise contribue à contrer les interprétations erronées ou les *fatwas* douteuses, et à garantir que les croyants reçoivent des conseils solides et conformes à la tradition islamique.

Les conditions politiques actuelles ont entraîné une superposition de plusieurs institutions islamiques, ce qui a donné lieu à l'émergence de certaines *fatwas* non officielles, émanant de personnalités religieuses officielles ou d'individus religieux ordinaires. Si les érudits en Palestine n'avaient pas été vigilants, la scène palestinienne aurait été envahie par de nombreuses *fatwas* et opinions religieuses qui auraient eu un impact négatif sur l'exercice de *l'Ijtihād* (interprétation indépendante) et de la jurisprudence.

Le fait que certains *muftis* officiels émettent des *fatwas* pour des intérêts personnels, égoïstes ou politiques constitue l'un des principaux obstacles à la fonction de la *fatwa* en tant que source d'avis juridiques et d'interprétation. Les *fatwas* à l'intérieur de la Palestine doivent provenir exclusivement de Dar *al-Iftā'* palestinien. Pour consolider et renforcer ce rôle essentiel, il est nécessaire de continuer à œuvrer pour doter l'institution de Dar *Al-Iftā'* de cadres scientifiques et administratifs, tout en travaillant en permanence à son développement et à son organisation.

Message de Dar al-Iftā' palestinien :

Dar *al-Iftā'* palestinien se distingue des autres institutions publiques par sa large gamme de canaux et de moyens de communication. Les citoyens ordinaires, ainsi que les hommes d'affaires, peuvent la consulter pour obtenir des réponses à leurs questions sur des sujets sociaux, matériels ou économiques. Les dirigeants de l'État peuvent également solliciter son expertise pour des questions relevant de la gestion quotidienne ou pour des questions stratégiques.

Les objectifs de Dar *al-Iftā'* palestinien incluent la réponse aux interrogations des questionneurs, l'éclaircissement des esprits et la fourniture d'informations aux chercheurs dans les domaines des rituels religieux, de la vie quotidienne, des croyances, des transactions, de l'éthique, des règles juridiques, politiques, économiques, et autres. Son objectif principal est de souligner que l'Islam est une religion et un État englobant tous les aspects de la vie religieuse et quotidienne. Elle cherche également à éclairer les musulmans sur les questions religieuses et les interprétations, à promouvoir la conscience juridique en Palestine et ailleurs, à prêcher et à guider religieusement, tout en fournissant à la société la culture religieuse nécessaire qui s'adapte aux différents aspects.

La fonction principale de Dar *al-Iftā'* palestinien consiste à répondre aux questions religieuses des gens dans tous les domaines de la vie, qu'il s'agisse des rituels, des transactions, des croyances ou de l'éthique. Elle joue également un rôle important dans l'énoncé des règles juridiques liées aux affaires matérielles, sociales, économiques, politiques, et autres.

Autres missions :

Le rôle du Dar *al-Iftā'* palestinien dépasse sa mission principale consistant à fournir des avis et à répondre aux questions. Ses responsabilités englobent:

- Promouvoir la conscience religieuse à l'intérieur et à l'extérieur du pays.
- Participer aux niveaux local et international pour mettre en évidence la cause palestinienne et ses lieux saints.
- Examiner les projets de lois présentés au Conseil législatif et donner des avis en conformité avec les dispositions de la charia. Elle collabore également avec les médias audiovisuels pour soutenir les programmes religieux.
- Observer le croissant lunaire pour déterminer le début et la fin des mois lunaires, et annoncer les occasions et les fêtes religieuses depuis la Mosquée Al-Aqsa.
- Superviser les sacrifices conformément aux règles de la charia, en coordination avec les autorités compétentes.
- Superviser les produits alimentaires importés conformément aux règles de la charia, en coordination avec les autorités compétentes.
- Publier des livres, des recherches, des articles islamiques, des bulletins d'information et les décisions du Conseil Supérieur des *Fatwas*. Elle édite également une revue périodique dédiée à Dar *al-Iftā'*.
- Participer à des activités et à des conférences scientifiques et médiatiques locales et internationales liées aux sciences religieuses.
- Examiner les décisions de peine de mort conformément aux dispositions de la charia et formuler des recommandations aux autorités compétentes.
- Établir des liens avec les institutions nationales, populaires et internationales.
- Lutter contre la confusion engendrée par les *fatwas* non officielles.
- Protéger l'Islam et appeler à la préservation de la Mosquée Al-Aqsa.
- S'engager dans la préservation des enseignements islamiques, la célébration des occasions religieuses et l'éducation du public.

Conseil Supérieur des Fatwas :

Le Conseil supérieur des *fatwas* est une institution religieuse et scientifique en Palestine, dont les membres sont nommés par décrets présidentiels sur recommandation du Grand *Mufti* de Jérusalem et de Palestine. Le Conseil supérieur des *fatwas*, présidé par le Grand *Mufti* de Jérusalem et de Palestine, est constitué de savants expérimentés et compétents. Sa principale mission est d'étudier et de rechercher des questions juridiques complexes, afin de formuler des avis solides et corrects par le biais d'un effort d'interprétation collective.

Raisons de la création du Conseil supérieur :

Le Conseil supérieur des *fatwas* a été créé pour plusieurs raisons fondamentales. Parmi celles-ci, on trouve la promotion du bien et l'interdiction du mal, conformément aux enseignements du Coran et de la *sunna* du Prophète Muḥammad. Son établissement est également lié à l'établissement de l'autorité nationale en Palestine, et il joue un rôle important dans l'appel à l'Islam.

Le Conseil s'engage à fournir des avis religieux basés sur une compréhension approfondie des sources islamiques afin de guider les musulmans dans leurs actions et leurs décisions quotidiennes.

Fonctions du Conseil supérieur des fatwas :

Les fonctions du Conseil supérieur des *fatwas* incluent l'élaboration de *fatwas* concernant les questions contemporaines émergentes, ainsi que leur diffusion auprès du public. Le Conseil a également pour rôle de prévaloir dans les questions juridiques sujettes à controverse.

Membres du Conseil supérieur des fatwas :

Les membres du Conseil supérieur des *fatwas* doivent être des étudiants en sciences islamiques, avec un minimum de baccalauréat. Leur nomination au Conseil nécessite l'approbation présidentielle, qui est basée sur la recommandation et la nomination du Grand *Mufti* de Jérusalem et de la Palestine.

Objectifs du Conseil supérieur des fatwas :

Le Conseil supérieur des *fatwas* a pour objectif de promouvoir la vie islamique et de jouer un rôle dans la diffusion de l'appel islamique à travers le monde.

Le Conseil supérieur des *fatwas* établit les règles juridiques de deux manières :

- Pour les questions nouvelles qui n'ont pas été abordées par les savants musulmans précédents, le Conseil utilise une approche déductive en analysant la question, son contexte et les principes juridiques pertinents. Il émet ensuite un jugement religieux approprié en fournissant des preuves claires sur lesquelles repose cet avis particulier.
- Pour les questions déjà connues mais qui suscitent différentes réponses et solutions parmi les savants précédents, le Conseil examine les opinions des érudits, présente leurs preuves, débat de celles-ci, puis adopte l'avis prédominant en se basant sur la force des preuves présentées. Pour qu'un avis prédominant soit adopté, il doit être soutenu par la majorité des membres du Conseil.

Les administrations générales :

L'Administration générale des affaires administratives et financières :

Les tâches et fonctions :

- Comprendre les objectifs généraux de l'institution et développer les mécanismes de mise en œuvre qui servent et facilitent la réalisation de ces objectifs.
- Fournir aux parties intéressées de l'institution toutes les informations sur la réalité administrative et ses besoins afin de prendre des décisions éclairées et d'améliorer l'efficacité des performances.
- Surveiller les performances financières générales dans tous les départements et sections du ministère, et fournir des rapports et des suggestions à leurs supérieurs hiérarchiques.
- Coordonner et intégrer avec les autres départements afin de créer une chaîne d'activités intégrée représentant le travail de l'administration.

- Proposer des politiques administratives et financières appropriées pour garantir que tous les départements exécutent leurs tâches de manière adéquate et efficace, évitant ainsi le gaspillage de temps et d'argent, rationalisant les dépenses publiques et préservant les biens publics.
- Travailler en permanence pour améliorer le niveau et l'efficacité des employés dans les différents départements du ministère, en fonction de leurs domaines d'expertise.
- Participer à l'élaboration et à la mise en œuvre de la politique générale de l'institution.
- Travailler sérieusement pour appliquer les lois, règlements, directives et circulaires, et suivre les mesures nécessaires pour les mettre à jour et les améliorer.
- Fournir les suggestions nécessaires concernant les besoins en ressources humaines et matérielles et participer à l'élaboration du budget annuel.
- Appliquer les lois relatives à la réglementation et à la gestion des affaires du personnel.
- Suivre et organiser tous les services administratifs.
- Mettre en œuvre les instructions du Grand *Mufti* concernant les aspects administratifs et financiers.

L'Administration générale des relations publiques et des médias :

Les responsabilités et les fonctions comprennent :

- Participer aux événements nationaux et religieux à travers différentes provinces du pays ainsi qu'avec des institutions locales et internationales.
- Préparer des émissions de télévision et de radio.
- Organiser des conférences officielles, célébrer les occasions religieuses et bien conserver le patrimoine des anciens érudits.
- Organiser des cours religieux tels que des cours de récitation et de mémorisation du Saint Coran, des cours sur les *hadiths* du Prophète et des cours de jurisprudence islamique, entre autres.

- Publier des bulletins d'information, des communiqués, des agendas, des calendriers annuels, des livres religieux et des informations de presse.
- Superviser l'impression du magazine al-Isra' tous les deux mois selon le calendrier lunaire et assurer sa distribution à l'intérieur et à l'extérieur du pays.
- Coordonner les relations internationales au niveau local et mondial, et établir des partenariats avec les institutions de *fatwa* dans le monde musulman.
- Établir des contacts directs avec les universités islamiques afin d'offrir des bourses d'études aux étudiants en sciences religieuses.
- Organiser des activités médiatiques telles que la rédaction de nouvelles et d'articles, inviter des personnalités éminentes, des consuls et des ambassadeurs pour les informer de la situation actuelle de la Palestine.
- Accueillir les récitants du Coran et les prédicateurs pendant le mois sacré du Ramadan.
- Mettre en valeur et diffuser les *fatwas* émises par le Grand *Mufti* et les éminents *muftis* à l'intérieur et à l'extérieur du pays.
- Diffuser la culture religieuse parmi les citoyens et à l'étranger.
- Établir des contacts avec toutes les institutions internationales et locales afin de clarifier les décisions religieuses liées à la question palestinienne en tant que question islamique.
- Communiquer avec les autorités officielles compétentes pour déterminer le début des mois lunaires et des occasions religieuses.
- Suivre les publications religieuses : Muṣḥaf, livres religieux et autres ouvrages liés à la religion.

Dar al-Fatwa du Liban

Autrefois, les villes sunnites du Liban étaient placées sous l'autorité de la région du Sham, c'est-à-dire la Syrie, et les *muftis* de ces villes étaient nommés par le *mufti* du Sham. Cette structure hiérarchique a prévalu jusqu'à la fin du règne ottoman. En 1909, à la fin du règne ottoman, les Ottomans ont désigné Sheikh Mustafa Naja comme *mufti* de Beyrouth. Il a occupé ce poste jusqu'à son décès en 1327 de l'Hégire (1909).

Le Haut-Commissaire lui a ensuite proposé de devenir *mufti* de la République libanaise, mais il a refusé. Après le décès de Sheikh Mustafa Naja le 30 janvier 1932, Sheikh Muḥammad Tawfiq 'Umar Khālid a été élu *mufti* de Beyrouth le 6 février 1932. Cinq mois plus tard, le décret numéro 291 a été promulgué le 9 juillet 1932, stipulant que le *mufti* de Beyrouth serait désormais appelé *mufti* de la République libanaise.

En 1955, le décret législatif numéro 18 a été publié, énonçant ce qui suit :

Article 1 : « Les musulmans sunnites sont entièrement indépendants dans leurs affaires religieuses et leurs biens de bienfaisance. Ils légifèrent et administrent leurs systèmes par eux-mêmes, conformément aux dispositions de la charia, aux lois et règlements qui en découlent, par le biais de représentants compétents et de personnes avisées, selon les procédures décrites dans les articles suivants. ».

Article 2 : « Le *mufti* de la République est le chef religieux des musulmans et leur représentant devant les autorités publiques. Il jouit des mêmes statuts, droits et privilèges que les plus hauts dignitaires religieux, sans exception ni exclusion. ».

Article 3 : énonce les responsabilités du Grand *Mufti* de la République, qui se fondent sur le concept de Dar al-*Fatwa* du point de vue organisationnel. Le Grand *Mufti* de la République a les fonctions suivantes :

A. Il est le chef direct de tous les érudits musulmans et l'autorité suprême en matière de questions religieuses et des départements de la *fatwa*. Il exerce tous les pouvoirs qui lui sont conférés par les lois et les règlements régissant les *Waqfs* (biens de mainmorte) et le droit islamique.

B. Il supervise les affaires religieuses et sociales des musulmans dans différentes régions de la République libanaise. Il se réunit avec les *muftis* des provinces et des districts chaque fois que nécessaire pour discuter des

affaires religieuses et sociales des musulmans dans leurs régions, ainsi que des questions relatives aux *fatwas*, aux *Waqfs* et aux érudits. Il leur donne les directives appropriées.

Ainsi, le Haut Conseil islamique et les autres conseils élus, avec leurs attributions respectives, constituent l'infrastructure de Dar al-*Fatwa* dans le fonctionnement de cette institution.

En raison des divisions sectaires prédominantes dans la société libanaise, le poste de Grand *Mufti* de la République libanaise est influencé par les postes religieux principaux des autres communautés religieuses. Par conséquent, l'élection du Grand *Mufti* de la République libanaise et des *muftis* des villes et des localités est considérée comme une affaire locale libanaise. Les cérémonies d'élection sont régies par le décret législatif numéro 18 relatif à la *fatwa* et aux *Waqfs* islamiques, daté du 13 janvier 1955, avec les modifications apportées à certains de ses articles par le Haut Conseil islamique, conformément à la résolution numéro 5 en date du 21 Dhul al-Qi'dah 1386 de l'Hégire, correspondant au 2 mars 1967. Ces modifications ont été publiées dans le journal officiel numéro 22 en date du 16 mars 1967.

Le décret a établi que l'organe électoral chargé de choisir le Grand *Mufti* de la République libanaise est composé de personnalités civiles possédant les qualifications officielles, sociales et judiciaires nécessaires, ainsi que de religieux occupant des fonctions religieuses, et d'autres responsables syndicaux et titulaires de diplômes religieux reconnus au Liban.

Au Liban, Dar al-*Fatwa* est l'autorité religieuse islamique qui supervise, guide et administre les affaires religieuses et les *Waqfs*, y compris les mosquées, la zakat, les œuvres de bienfaisance, l'éducation religieuse, les *fatwas* et l'orientation générale.

Sous le règne ottoman, il n'y avait pas d'organe administratif de la *fatwa* comme celui existant aujourd'hui. Le poste de *mufti* était limité à la personne du *mufti* lui-même, et il n'était pas connu que les *muftis* de cette époque disposaient de bureaux privés pour exercer leurs fonctions. Le *mufti* de l'époque recevait les personnes dans le besoin chez lui, comme de simples visiteurs.

En 1948 (1368 H), le *mufti* Sheikh Muḥammad Tawfiq Khālid fit construire l'édifice connu aujourd'hui sous le nom de « Dar al-*Fatwa* » dans le quartier de 'Ā'ishah Bakkār. Il finança la construction avec les fonds offerts par Riyad Bey al-Solh, qu'Allah ait son âme, d'un montant de 222 516,80 livres libanaises et 80 centimes. En 1950 (1370 H), le bâtiment mentionné fut achevé et devint le siège officiel de Dar al-*Fatwa*. Sheikh Muḥammad Tawfiq Khālid s'y installa et y aménagea son bureau.

Le bâtiment continue d'être utilisé aujourd'hui en tant que centre regroupant toutes les personnes travaillant dans le département des *fatwas*, avec le *mufti* lui-même à leur tête. Des bâtiments supplémentaires ont été ajoutés à cet ensemble afin de fournir un espace dédié à l'enseignement des sciences religieuses et de la jurisprudence, créant ainsi un complexe intégré connu sous le nom d'Azhar Liban[(201)].

Message de Dar al-Fatwa du Liban :

Dar al-*Fatwa* du Liban a pour objectif de promouvoir une vision de modération et d'équilibre dans divers domaines. Elle exerce ses missions en légiférant et en administrant les systèmes des musulmans conformément aux principes solides de la charia et aux règles qui en découlent. Elle supervise les affaires religieuses, sociales, sanitaires, culturelles et caritatives des musulmans, tout en maintenant des liens étroits avec les institutions religieuses et leurs références au Liban et dans le monde entier. L'approche adoptée par Dar al-*Fatwa* du Liban est celle de la modération, de la tolérance et de l'ouverture envers autrui. Elle s'engage également à renforcer la coopération et la solidarité avec les institutions islamiques historiques et les assemblées juridiques dans le monde arabo-musulman. Dans l'accomplissement de sa mission, elle cherche à promouvoir les valeurs de loyauté envers la religion, la patrie et la nation, en adoptant une voie de juste milieu et de modération, et en luttant contre l'extrémisme et l'intégrisme. Dar al-*Fatwa* suit une approche de gestion institutionnelle, accordant une attention particulière au développement du travail institutionnel.

Les responsabilités du Grand Mufti de la République libanaise :

Les responsabilités du Grand *Mufti* de la République libanaise comprennent:

- Présider en permanence le Conseil supérieur islamique, qui est l'autorité chargée d'émettre des réglementations, des décisions et des instructions pour l'organisation des affaires religieuses des musulmans. Il est également responsable de la gestion et de la surveillance des fondations caritatives islamiques, de la Direction générale des biens *Waqf*

(201) Site officiel de Dar al-Ifta du Liban.

islamiques, des bureaux des *Waqfs* dans les différentes régions, ainsi que des conseils d'administration et des comités qui y sont associés.

- Agir en tant que chef religieux des musulmans et leur représentant officiel auprès des autorités. Le Grand *Mufti* supervise toutes les questions concernant la communauté musulmane, y compris ses institutions de santé, d'éducation et sociales.
- Présider le Conseil suprême de la justice islamique, qui a pour mission de superviser les tribunaux religieux sunnites et de garantir l'application de la loi islamique dans ces juridictions.
- Assumer la présidence de la Faculté de la prédication islamique et du Fonds de la zakat, qui perçoit et distribue les dons de zakat conformément aux principes de l'Islam.
- Superviser l'ensemble des administrations des *Waqfs* au Liban, veiller à leur bon fonctionnement et à l'exécution des projets et initiatives caritatives associés à ces *Waqfs*.

Les érudits qui ont occupé le poste de mufti au Liban :

Voici les grands *muftis* qui ont occupé le poste de *mufti* au Liban :

Sheikh Aḥmad al-Barbir a été nommé *mufti* de Beyrouth à la demande du prince Yūsūf Al-Shihābī. Initialement réticent à accepter le poste, Sheikh a posé des conditions pour son acceptation. Si le prince ne respectait pas l'une de ces conditions, Sheikh se retirerait de ses fonctions. Finalement, le prince a accepté les conditions du Sheikh, mais ce dernier souhaitait que le prince renonce à une condition spécifique pour se libérer de ce poste qu'il avait accepté à contrecœur. Enfin, Sheikh Aḥmad al-Barbir a été libéré de ses fonctions avant l'an 1195 de l'Hégire.

Par la suite, Sheikh 'Abd al-Laṭif Ali Fatḥ Allah a été nommé *mufti* de Beyrouth après son retour de Damas en 1209 de l'Hégire (1794). Aḥmad Pacha Al-Bushnāqī, également connu sous le nom d'Al-Jazzār, lui a confié cette responsabilité. Bien que le wali (gouverneur) ait tenté de le démettre de ses fonctions de *fatwa* et de justice, le *mufti* a refusé. Il est donc resté en poste pendant douze ans, jusqu'en 1221 de l'Hégire (1806).

Par la suite, Sheikh Aḥmad al-Aghar a été nommé *mufti* de Beyrouth le 13 du mois de Rabī' al-Awwāl 1240 de l'Hégire (1824). Cependant, il a été démis de ses fonctions de *mufti* en 1258 de l'Hégire (1842).

Enfin, Sheikh Muḥammad Ḥalawānī a occupé le poste de *mufti* de la région de Beyrouth, mais il a été démis de ses fonctions à la suite d'un incident.

Par la suite, les Ottomans ont désigné Sheikh Muḥyy al-Dīn al-Yāfī comme *Mufti* de Beyrouth et juge de Beyrouth en 1266 de l'Hégire (1850) en raison de sa réputation en tant que savant et juriste de confiance.

Ensuite, Sheikh Muḥammad al-*Mufti*, petit-fils de Sheikh 'Abd al-Laṭif Ali Fath Allah, a assumé le poste de *Mufti*.

Puis, Sheikh Abd al-Bāsiṭ al-Fakhurī a été choisi pour succéder à Sheikh Muḥammad Al-*Mufti*, le petit-fils de Sheikh 'Abd al-Laṭif 'Alī Fattuḥ, en tant que *Mufti*. Il a été nommé officiellement *Mufti* le 18 Rajab 1296 de l'Hégire (1879), après avoir occupé le poste de *Mufti* pendant environ trente ans. Istanbul a approuvé cette nomination et il a été officiellement investi dans ses fonctions le 25 Rajab 1296 de l'Hégire (1879).

Après lui, Sheikh 'Abd al-Raḥmān Al-Hout a été choisi pour occuper le poste de *Mufti* à la suite du décès de Sheikh Abd al-Bāsiṭ al-Fakhurī. Cependant, il a occupé le poste de *Mufti* par intérim pendant une période de quatre ans, de 1905 à 1909.

Ensuite, Sheikh Mustafa Naja a été nommé *Mufti* de Beyrouth par décision du sultanat ottoman en 1327 de l'Hégire (1909). Il est devenu le premier *Mufti* à être directement nommé par le sultanat ottoman.

Ensuite, Sheikh Muḥammad Tawfiq 'Umar Khālid a été élu *mufti* de Beyrouth en 1932, devenant ainsi le premier à recevoir le titre de « *Mufti* de la République libanaise ». Un décret présidentiel a été émis pour le désigner *mufti* de Beyrouth (*Mufti* de la République libanaise) pendant la présidence d'Emile Edde. Cela s'est produit cinq mois après sa nomination.

Par la suite, après le décès du Sheikh Muḥammad Tawfiq Khālid le 19 août 1951 à Dar Al-*Fatwa*, Sheikh Muḥammad Alayah, qu'Allah ait son âme, a été élu *mufti* de la République libanaise. La cérémonie d'élection s'est déroulée en présence du Premier ministre, Dr. 'Abd Allah Al-Yāfī, des ministres officiels, des érudits, des chefs d'organisations et d'associations, ainsi que d'un grand nombre de résidents de Beyrouth. Il a occupé ce poste jusqu'à sa retraite volontaire le 14 novembre 1966 en raison de son âge avancé.

Par la suite, Sheikh Ḥasan Khālid, qu'Allah ait son âme, est devenu Grand *Mufti* de la République libanaise le 11 décembre 1966, avec le consensus des érudits et des leaders musulmans. Il a occupé ce poste jusqu'à ce qu'il soit martyrisé.

Suite à cela, le Conseil supérieur islamique a décidé le 13 Shawwāl 1409 de nommer le Sheikh Muḥammad Rashīd Qabbānī, qu'Allah le protège, comme *mufti* de la République libanaise par intérim, en attendant l'élection d'un nouveau *mufti* pour la République, suite au martyre du *mufti* de la République, Sheikh Ḥasan Khālid, qu'Allah ait son âme.

Par la suite, le Sheikh Muḥammad Rashīd Qabbānī a été élu *mufti* de la République libanaise le 28 décembre 1996. Il a occupé ce poste jusqu'à ce qu'il atteigne l'âge légal pour le poste de *mufti* de la République le 15 septembre 2014.

Ensuite, Sheikh 'Abd al-Latif Fayez Daryan, qu'Allah le protège, a été élu *mufti* de la République libanaise le dimanche 13 Shawwāl 1435, correspondant au 10 août 2014.

Dar al-*Fatwa* au Liban joue un rôle important en tant qu'autorité religieuse islamique. En plus de délivrer des *fatwas* et de fournir des orientations religieuses, elle assure la supervision, la direction et la gestion des affaires religieuses et des biens de bienfaisance au Liban. Cela englobe les domaines tels que les biens de fondation, les mosquées, la zakat, la bienfaisance sociale, l'éducation religieuse, ainsi que le maintien de relations étroites avec les institutions religieuses au Liban et dans le monde entier.

Le Grand Mufti de la République libanaise :

Le Grand *Mufti* de la République libanaise est le chef direct de tous les érudits musulmans et l'autorité suprême en ce qui concerne les biens de fondation islamiques et les questions d'*Iftā* (émission de *fatwas*). Il exerce pleinement tous les pouvoirs conférés par la législation et les règlements relatifs aux biens de fondation et au droit religieux.

Le *mufti* de la région est responsable des intérêts religieux, des biens de fondation et des affaires sociales des musulmans de sa région. Il est directement lié au Grand *Mufti* de la République libanaise et veille à ce que les savants de sa région s'acquittent correctement de leurs obligations religieuses. En consultation avec eux, il établit les méthodes à suivre dans les questions de prédication et d'orientation religieuse, conformément aux règles de la charia et dans le respect de la sacralité de la religion.

Le Secrétaire de la* fatwa *de la République libanaise :

Le Secrétaire de la *fatwa* de la République libanaise est chargé d'étudier les questions religieuses et juridiques liées à l'*Iftā* (émission de *fatwas*) et de donner son avis. Il apporte son soutien au *Mufti* de la République libanaise dans l'exercice de ses fonctions et agit en son nom en cas d'absence prolongée, de maladie de longue durée ou d'incapacité à remplir ses fonctions.

Le Secrétaire particulier du* Mufti *de la République libanaise :

Le Secrétaire particulier du *Mufti* de la République libanaise est responsable de la supervision de toutes les affaires administratives, conformément aux directives du *Mufti* de la République libanaise.

Le Département des Affaires Religieuses :

Sous la supervision du Secrétaire de la *fatwa*, le Département des Affaires Religieuses s'occupe de plusieurs domaines, conformément aux directives du *Mufti* de la République libanaise.

- Le Département de la prédication et de l'orientation religieuse.
- Le Département des *fatwas* et des recherches religieuses.
- Le Département de surveillance de l'impression du Saint Coran et des publications.

Le Département des Affaires Administratives et Financières :

Sous la supervision du Secrétaire particulier du Grand *Mufti* de la République libanaise, le Département des Affaires Administratives prend en charge tous les aspects administratifs, conformément aux directives du *Mufti* de la République libanaise.

- Le Département des Affaires Administratives.
- Le Département des Affaires Financières.

Les bureaux de *fatwa* dans les régions :

- Le Bureau de *fatwa* de Tripoli et du Nord.
- Le Bureau de *fatwa* d'Akkar.
- Le Bureau de *fatwa* de Zahlé et de la Békaa-Ouest.
- Le Bureau de *fatwa* de Rachaya.
- Le Bureau de *fatwa* du Mont-Liban.
- Le Bureau de *fatwa* de Sidon et de ses environs.
- Le Bureau de *fatwa* de Tyr.
- Le Bureau de *fatwa* de Hasbaya et Marjayoun.

Les bureaux de fatwa dans les régions ont les responsabilités suivantes :

- Veiller aux intérêts religieux, aux biens de fondation et aux affaires sociales des musulmans dans la région.

- Assurer le bien-être des érudits religieux et veiller à ce qu'ils s'acquittent correctement de leurs devoirs religieux.

- Établir les méthodes à suivre dans les questions de prédication et d'orientation islamiques, en accord avec les principes de la charia et dans le respect de la sainteté de la religion.

- Tenir compte des décisions des autorités religieuses et des assemblées juridiques, ainsi que du rôle des grandes instances de *fatwa* dans les questions d'actualité et les *fatwas* de la communauté.

- Encourager la modération et l'équilibre, prévenir l'extrémisme et l'exagération dans les affaires religieuses, et respecter les principes et les règles de la charia sans exploiter les dispositions de la charia à des fins politiques, économiques ou sectaires.

- Tenir compte des différences culturelles et coutumières d'un pays à l'autre lors de l'émission des *fatwas*.

- Éveiller la conscience sur les risques liés à l'application des questions passées à la réalité actuelle sans prendre en compte les évolutions des circonstances.

- Avoir une connaissance des règles de la langue arabe et des connaissances contemporaines telles que la gestion, la société, l'économie, les médias et la psychologie, tout en étant capable d'adapter les moyens de communication modernes pour améliorer la qualité, l'efficacité et l'efficience du processus de *fatwa*.

Le Département des Fatwas au Liban refuse de répondre aux questions portant sur les sujets suivants :

- Les demandes de divorce qui font référence à des cas spécifiques, car il est nécessaire que les deux parties se présentent en personne au bureau des *fatwas* de leur région. Les questions ne peuvent pas être traitées exclusivement en ligne.
- L'interprétation des rêves.
- L'évaluation des groupes, des sectes et des individus.
- Les questions concernant les jeux-questionnaires et les énigmes.
- Les positions politiques qui ne sont pas liées aux questions religieuses.
- Les commentaires sur les *fatwas* émises par d'autres entités.
- Les questions liées à des litiges financiers, car il est nécessaire que les deux parties impliquées se présentent en personne pour qu'une décision puisse être rendue.
- Les questions basées sur des suppositions irréalistes et artificielles.
- Les questions répétitives émanant de personnes anxieuses.

Diwan des Waqf sunnite (Iraq)

Le règne ottoman en Irak a débuté avec la victoire du sultan Selim Ier sur les Safavides et la conquête de Bagdad en 941 de l'Hégire (1534). Cette domination ottomane a duré près de quatre siècles et s'est achevée avec l'occupation britannique de l'Irak en 1335 de l'Hégire (1917).

Sous les Ottomans, une institution appelée « Mashiakhit al-Islām » a été créée, dotée de vastes compétences et de ressources financières considérables. Sheikh al-Islām était à la tête de cette institution et était assisté par divers groupes de dignitaires religieux occupant des postes spécialisés, rattachés à son bureau.

Sheikh al-Islām était vénéré et honoré par l'État, occupant une position élevée, comparable à celle du Grand *Mufti*.

La création du poste de Sheikh al-Islām était motivée par la volonté d'organiser les affaires de l'État selon les principes de la religion islamique, d'unifier la nation sur la voie des adeptes de la *sunna* et du consensus, et d'émettre des *fatwas* à l'échelle de l'État ou à titre personnel pour le sultan ottoman.

Le poste de Sheikh al-Islām était occupé par des juges, des *muftis*, des gardiens des lieux saints, un chef des nobles et des derviches. Le premier à porter le titre de « Grand *Mufti* - Sheikh al-Islām » fut Sheikh Shams al-Dīn al-Fanārī en 828 de l'Hégire (1425).

Le sultan Selim I (1520-1566) a créé un bureau technique pour Sheikh al-Islām, appelé historiquement « Bāb al-Fatwà » ou « *Fatwa* Khanah», ce qui signifie la Maison des *Fatwas*. Il était composé d'un groupe de grands érudits chargés de préparer les questions juridiques pour lesquelles Sheikh al-Islām devait émettre des *fatwas*(202).

Auparavant, l'autorité d'émission des *fatwas* était entre les mains du Sheikh al-Islām ou de celui qu'il désignait. Puis cette entité a été séparée et chaque pays faisant partie du sultanat ottoman avait son propre *mufti*, ce qui était également le cas en Irak et dans ses provinces.

Le premier *mufti* nommé à Bagdad était al-Adruni Hussein Ibn al-Ḥājj Hasan, sous le règne du ministre Ḥasan Pacha (assassiné en 1012 H/1603). De même, Ḥaydar al- Ḥaydarī a été nommé vers 1050 H/1640, contemporain d'Ibn Ḥajar(203).

---

(202) La littérature irakienne à l'époque ottomane, un article dans la revue «Al-Adab», Université de Bagdad, Faculté des Lettres, par Ali Ahmad Al-Zubaidi, n° 26, 1979 (pp. 466-516).

(203) Al-Jubouri, Abdullah. «al-Iftā' wa al-Muftun fi Bagdad 1012-1603, Imprimerie de l'Organisation de gestion et d'investissement des fonds sunnites, Bagdad, 2011, pp. 8-10.

Il était courant de choisir le *mufti* en organisant une réunion des enseignants qui élisaient l'un d'entre eux comme candidat à l'émission des *fatwas*. Ensuite, cette nomination était présentée au superviseur des biens religieux, qui la transmettait au gouverneur de Bagdad. Le gouverneur la faisait ensuite parvenir à la chefferie islamique à Istanbul. La chefferie examinait la proposition de nomination des enseignants, mentionnant les qualités du candidat, ainsi que l'approbation des biens religieux accompagnée de l'approbation du gouverneur. Lorsque l'ordre de la chefferie était émis, le gouverneur rassemblait les érudits, les enseignants, les commandants de l'armée et les nobles, et le chef du Divan de la province (la volonté sunnite) lisait l'ordre de la chefferie en leur présence. Ensuite, le *mufti* était revêtu de l'habit de la fonction, une robe spéciale plissée, tout en recevant le titre de Grand *Mufti*. Ensuite, le *mufti* nommait le secrétaire des *fatwas*[(204)].

Il est possible qu'Abd al-Razzāq Ibn 'Abd al- Ḥannān ait été le premier secrétaire des *fatwas* à Bagdad, nommé en Shawwāl 1167 H[(205)].

En raison des qualités distinctives du *mufti* par rapport aux autres érudits, il portait des vêtements spéciaux qui le distinguaient. Ces vêtements comprenaient une Jubbah (robe) brodée, un turban distinctif, une ample ceinture appelée dalq, des farajiyat (tuniques) à manches longues, ainsi que des tayalsat (chapeaux) décorés. Les *muftis* avaient également des bateaux privés, car le poste de *mufti* était l'un des postes éminents de l'État. Il n'y avait aucune différence entre les jugements émis par le *mufti* et ceux du juge en ce qui concerne l'obligation de suivre l'avis prépondérant (al-qawl al-rājiḥ). Cependant, le *mufti* était responsable d'émettre les décisions juridiques, tandis que le juge était tenu de les suivre. Cela était appelé le « rasm al-*mufti* » (l'autorité du *mufti*). De plus, le bureau des *fatwas* avait sa propre terminologie distincte des autres postes[(206)].

En plus de son rôle de *mufti*, le *mufti* de Bagdad assumait également les fonctions d'un juge religieux intérimaire en cas de vacance du poste de juge. Cela s'est produit lors du départ du juge 'Abd al-Qadir Ibn Ismā'il Fakhr al-Dīn Al-Ḥusaynī (1301 H/1883), et le *mufti* Muḥammad Faydi al-Zahawi a assuré l'intérim le jour où le tribunal était sans juge. De même, son fils Muḥammad Sa'īd al-Zahawi a assuré l'intérim en tant que juge religieux

(204) Ibid. p, 19.

(205) Ibid. p, 141.

(206) | Ibid. p, 21.

lors du départ d'Abd al-Raḥmān Wahbi (1328 H/1910). Al-Zahawi a exercé les fonctions de juge religieux intérimaire depuis le départ du juge jusqu'à la fin de Jumādà al-Ākhirah 1331 H/1912.

Avant eux, le *mufti* Hajj Aḥmad Ibn 'Abd Allah al-Murtadha Zādah (décédé en 1245 H) avait été nommé pour succéder au juge religieux, dont les fonctions avaient été assumées par le juge Aḥmad Wali al-Dīn Effendi en 1239 H/1823.

L'Iftā' à l'époque royale à Bagdad :

Pendant l'époque royale à Bagdad en 1932, le *mufti* était nommé par le roi par décret royal, comme cela s'est produit lors de la nomination de M. Yūsūf al-'Atā. La nomination du *mufti* était une prérogative du chef de l'État, avec la recommandation des *Waqfs* (organismes religieux).

Création de Dar al-Iftā' irakien :

Après l'exil de M. Ata' Allah al-Khātīb dans une des villes dépendantes de Madras en Inde pendant la période de l'occupation britannique de Bagdad (1336 H/1917), qui fut le dernier *mufti* de Bagdad à cette époque, la fonction de *mufti* a été mise en suspens et Bagdad est restée sans *mufti* pendant quinze ans.

En début d'année 1351 H/1932, à la fin du mois de mars, une rencontre eut lieu entre le roi fondateur Faysal Ier et M. Yūsūf al-'Atā, enseignant à l'école Qublaniyya. Lors de cette rencontre, l'importance de la *fatwa* dans la construction de la société fut discutée, et Ata insista sur la nécessité de rétablir la *fatwa* à Bagdad en tant que centre du savoir, de la jurisprudence et de la civilisation. Le roi, soutenant cette initiative, adressa une lettre à la direction des *Waqfs* publiques, dirigée à l'époque par M. Nuri al-Qādī, les enjoignant de tout mettre en œuvre pour établir Dar *al-Iftā'* à Bagdad et de soutenir cette institution. M. Yūsūf al-'Atā' fut nommé *mufti* de Bagdad. En conséquence, le décret royal fut émis le dimanche 1er juillet 1932, et Dar *al-Iftā'* irakien fut inauguré le mardi 1er juillet 1351 H/1932.

Une grande cérémonie se tint dans cette école bénie, qui devint le siège de Dar *al-Iftā'*, en présence d'un groupe de savants de Bagdad, parmi lesquels Sheikh Ibrāhīm al-Rāwī, le juge de Bagdad, Muḥammad Nafī' al-Musarrif, Al-Ḥājj Nu'mān al-Azami, Sheikh 'Abd Allah Ibn Sheikh Rida al-Tālibanī, et l'inspecteur des *Waqfs*, Munir al-Qādī. Ensuite, M. Yūsūf al-'Atā prononça spontanément un discours dans lequel il souligna l'importance de cet évé-

nement intellectuel islamique dans la vie de la nation et mit en avant ses avantages dans la construction de la société. Il exprima ensuite ses remerciements au roi Faysal Ier, dont l'orientation fut une aide précieuse dans la création du Dar *al-Iftā'* à Bagdad[207].

L'Iftā' à l'époque républicaine :

Dans le contexte de la République, après l'an 1408 de l'Hégire (1987), une tentative de rétablir Dar *al-Iftā'* irakien a été entreprise. Des érudits ont été sélectionnés pour devenir membres de cette institution, mais cette tentative a été négligée[208].

Après la dissolution du ministère des *Waqfs* (Affaires religieuses et islamiques) en 2003, les responsabilités du ministère ont été réparties entre les départements des *Waqfs* et des communautés religieuses spécialisées. Par la suite, une loi a été promulguée pour établir le Diwan des *Waqfs* et des Affaires islamiques afin de réglementer les *Waqfs* islamiques, leurs affaires, leurs divisions et leurs formations, conformément à ce qui a été approuvé par le Conseil des représentants et ratifié par le Conseil présidentiel, et en vertu de la décision du Conseil de gouvernement n°68 en date du 22/10/2003. La loi a été promulguée pour établir un Diwan s'occupant des *Waqfs* de la communauté sunnite, appelé Diwan al-*Waqf* al-Sunnī. Il est lié au Conseil des ministres, possède la personnalité morale et est représenté par son président ou par une personne déléguée.

Les objectifs du Diwan al-Waqf al-Sunnī :

Diwan al-*Waqf* al-Sunnī œuvre à réaliser les objectifs suivants :

- Renforcer les liens religieux avec le monde islamique et avec le monde en général, et travailler à rapprocher les communautés et les écoles de pensée.
- Organiser les affaires de gestion des *Waqfs*, les superviser et les contrôler conformément aux aspects juridiques.

---

(207) Al-Saharwardi, Lub al-Albab. Bagdad : Imprimerie Al-Ma'arif, 1933. Volume 1, p. 229.

(208) Al-Jubouri, Abdullah. «al-Iftā' wa al-Muftun fi Bagdad 1012-1603, Imprimerie de l'Organisation de gestion et d'investissement des fonds sunnites, Bagdad, 2011, p.23.

- Investir les fonds des *Waqfs* dans des domaines conformes à la loi pour garantir leur préservation et leur développement.
- Veiller à la mise en œuvre des conditions fixées par les donateurs et superviser les *Waqfs* affiliés.
- S'occuper des affaires des institutions islamiques et caritatives et les développer.
- Renforcer l'éducation et la culture islamiques, les soutenir, les développer et préserver le patrimoine islamique et les sites archéologiques islamiques.
- Gérer les mausolées des Prophètes, les lieux saints et les lieux de culte sunnites traditionnellement gérés par les membres de la communauté sunnite.

Ensuite, en accord avec les décisions du Parlement et en vertu des dispositions du premier paragraphe de l'article 61 et du troisième paragraphe de l'article 73 de la Constitution, le président de la République a pris la décision le 1er octobre 2012 de promulguer la loi numéro 56 de l'année 2012 :

Loi sur Diwan al-Waqf al-Sunnī :

Chapitre 1 : Établissement, objectifs et moyens :

Section 1 :

Article 1 : énonce la création d'un organisme appelé « Diwan al-*Waqf* al-Sunnī », qui est rattaché au Conseil des ministres, bénéficie d'une personnalité juridique et est représenté par son président ou une personne désignée à cet effet.

Section 2 : Objectifs et moyens :

Article 2 : stipule les mêmes objectifs énoncés dans la loi de 2003, avec l'ajout de la volonté de rapprocher les diverses écoles de pensée.

Article 3 : confère au Diwan le pouvoir d'utiliser tous les moyens nécessaires pour atteindre ses objectifs, conformément aux dispositions de cette loi, ainsi qu'aux autres lois en vigueur, aux règlements et aux instructions émis en vertu de celle-ci.

Chapitre 2 : Présidence du Diwan :

Article 4 : Le président du Diwan occupe la plus haute fonction au sein de l'organisation et est chargé de mettre en œuvre sa politique, de diriger ses activités, de superviser et de contrôler l'application des lois. Il émet des instructions, des décisions et des ordres concernant les fonctions, l'organisation et les compétences du Diwan.

Le président du Diwan est nommé au rang de ministre, sur proposition du Conseil des ministres, après l'approbation de l'Assemblée des éminents érudits irakiens pour la prédication et la *fatwa*.

Le président du Diwan a les pouvoirs suivants :

1. Former des comités permanents ou temporaires chargés de tâches financières, administratives, organisationnelles, de surveillance ou d'études liées à toutes les activités et événements du Diwan.
2. Recourir à des conseillers, des experts et des spécialistes pour accomplir certaines tâches liées aux affaires du Diwan ou à la gestion des biens religieux sous sa supervision.
3. Accorder des allocations, des subventions et des récompenses aux employés du Diwan et à d'autres personnes conformément à la loi.
4. Le président du Diwan dispose d'un bureau spécial dirigé par un employé titulaire d'un diplôme universitaire de premier cycle au grade de directeur, assisté d'un nombre d'employés selon les besoins.

Article 5 : Le Diwan est également doté de deux vice-présidents, tous deux ayant le rang de vice-ministre. L'un est responsable des affaires religieuses et culturelles, tandis que l'autre est responsable des affaires administratives et financières.

Le président du Diwan peut déléguer certaines de ses fonctions à l'un de ses vice-présidents ou aux directeurs généraux, conformément à la loi.

Les autres dispositions concernant la composition et l'organisation du Diwan seront présentées ultérieurement[209].

La mission principale du Diwan al-*Waqf* al-Sunnī consiste à consigner les liens religieux, en particulier avec le monde islamique, et à encourager le

(209) Le site Web du Parlement de la République d'Irak.

rapprochement entre les communautés et les différentes écoles de pensée. Il est également chargé d'organiser, superviser et contrôler les biens religieux selon les principes religieux, ainsi que de renforcer l'éducation et la culture islamiques.

Chapitre 3 : Conseil du Diwan al-*Waqf *al-Sunni :

Article 6 :

Premièrement, le Diwan est placé sous la supervision administrative, financière et technique d'un conseil appelé « Conseil du Diwan al-*Waqf* al-Sunnī ». Ce conseil est composé des membres suivants :

1. Le président du Diwan en tant que président.
2. Les deux vice-présidents du Diwan en tant que membres.
3. Les directeurs généraux du Diwan en tant que membres.
4. Trois éminents érudits nommés par le Conseil scientifique et de la *fatwa* en tant que membres.

Deuxièmement, le président du conseil du Diwan nomme un secrétaire parmi les employés du Diwan.

Troisièmement, en cas d'absence du président du Diwan, l'un des vice-présidents du Diwan le remplace sur désignation du président du conseil du Diwan.

Article 7 : Le conseil est chargé des missions suivantes :

Premièrement, élaborer les politiques, les plans, les programmes culturels, financiers, administratifs et organisationnels nécessaires pour gérer les activités du Diwan et atteindre ses objectifs, apporter des modifications, les approuver et suivre leur mise en œuvre.

Deuxièmement, examiner le budget annuel du Diwan en vue de sa législation.

Troisièmement, étudier et approuver les opportunités d'investissement des fonds de mainmorte dans des projets d'investissement après avoir vérifié leur viabilité économique et respecté les conditions du *Waqf*.

Quatrièmement, examiner et discuter les rapports de l'Inspection financière du Diwan et travailler sur le traitement des observations qui y sont formulées.

Cinquièmement, décider de la prise en charge et de la gestion des mosquées, des institutions de bienfaisance et des fondations créées par les bienfaiteurs.

Sixièmement, examiner la création de mosquées, d'institutions de bienfaisance et d'établissements de charité, et les approuver conformément aux règles qui leur sont applicables.

Septièmement, prendre des décisions concernant l'échange de biens *Waqf* et les procédures y afférentes conformément aux dispositions religieuses et légales.

Neuvièmement, étudier les affaires présentées par le président du Diwan, formuler des propositions et des recommandations à leur égard.

Article 8 :

Premièrement : Les affaires relatives à la tenue du Conseil, à la manière de conduire ses travaux et aux dates de ses réunions sont déterminées par des instructions émanant du chef du Diwan.

Deuxièmement : Le Conseil dispose d'un secrétariat dirigé par un employé titulaire d'un diplôme universitaire de premier cycle.

Troisièmement : Le Conseil prend ses décisions à la majorité absolue des membres.

Chapitre 4 : Structure organisationnelle :

Article 9 :

Premièrement : Les entités suivantes sont rattachées au siège du Diwan :

1. Le Bureau de l'Inspecteur général.
2. Le Département juridique.
3. Le Département administratif et financier.
4. Le Département d'ingénierie.
5. Le Département d'éducation religieuse et d'études islamiques.
6. Le Département des institutions religieuses et caritatives.
7. Le Département de planification et de suivi.
8. Le Département des sanctuaires, des mausolées et des sites sunnites.

9. Le Département de recherche et d'études.
10. Le Département du Fonds de la Zakat.
11. Le Département de l'audit et du contrôle interne.
12. Le Département de l'information et des relations publiques.
13. Le Département de la technologie de l'information.
14. L'imprimerie du Diwan des biens religieux sunnites.

Deuxièmement : *Les structures liées au Diwan :*

1. Les départements du Diwan dans les provinces.
2. L'organisme chargé de la gestion et de l'investissement des biens du *Waqf* sunnite qui jouit de la personnalité juridique, de l'indépendance financière et administrative, et qui est responsable de la gestion et de l'investissement des biens du *Waqf* sunnite.
3. L'Université al-Imam al-A'zam (qu'Allah lui fasse miséricorde).
4. Le Centre iraquien du Saint Coran.

Chapitre 5 : Le Conseil scientifique et juridique :

Article 10 :

Premièrement : Le Conseil scientifique est constitué par décision du chef du Diwan, composé d'un nombre d'érudits religieux d'au moins sept, y compris le président du Conseil, reconnus pour leur expertise en sciences islamiques.

Deuxièmement : *Le Conseil scientifique est chargé des tâches suivantes :*

1. Recommander la nomination, la mutation, la promotion, la sanction disciplinaire et la mise à la retraite des fonctionnaires religieux.
2. Examiner la nomination des responsables religieux.
3. Autoriser la tenue des prières de l'Aïd et du vendredi.
4. Déterminer les débuts des mois lunaires selon les critères religieux bien établis.
5. Examiner toute affaire qui lui est soumise par le chef du Diwan.

Troisièmement : Le Conseil tient au moins une réunion par mois. La présence des deux tiers des membres est requise pour que les réunions du Conseil puissent avoir lieu. Les décisions et recommandations sont prises à la majorité des voix des membres présents. En cas d'égalité des voix, le président a le pouvoir de trancher.

Quatrièmement : Les décisions et recommandations du Conseil doivent être approuvées par le chef du Diwan.

Cinquièmement : Le cinquième point stipule que le président et les membres du Conseil sont nommés pour une durée initiale de trois ans, avec la possibilité de renouveler leur mandat une fois supplémentaire.

Sixièmement : Les critères requis pour le président du Conseil, ses membres, ainsi que les modalités de fonctionnement du Conseil et les questions liées à ses activités sont définis par des instructions émanant du chef du Diwan.

Septièmement : Le président du Conseil désigne l'un des employés du Diwan en tant que secrétaire, chargé d'organiser l'ordre du jour, de prendre des notes lors des réunions, de communiquer les décisions et recommandations, et de les présenter au chef du Diwan pour examen.

Huitièmement : Le département des célébrations religieuses.

Article 11 : L'inspecteur général exerce ses fonctions conformément à la loi.

Chapitre 6 : Dispositions financières :

Article 12 : Les finances du Diwan sont composées de :

Premièrement, les montants alloués au Diwan dans le budget général.

Deuxièmement, les revenus des biens des *Waqfs* conformément aux dispositions religieuses bien établies.

Troisièmement, les indemnités de remplacement et de substitution des biens desWafs conformément aux dispositions religieuses.

Quatrièmement, les revenus des activités du Diwan.

Cinquièmement, les dons et les contributions reçus par le Diwan conformément à la loi.

Chapitre 7 : Gestion des Waqfs :

Article 13 : Le Diwan est responsable des tâches suivantes :

- La gestion des *Waqfs* réglementés.
- La supervision des *Waqfs* annexés, y compris la présentation annuelle des comptes par le mutawalli (responsable du *Waqf*), la gestion en cas de dissolution de la tutelle, de décès du mutawalli ou de retrait de sa part, ainsi que la poursuite en justice en cas d'exploitation ou de conversion du *Waqf* en propriété illégale.
- La réglementation et la gestion des *Waqfs* annexés négligés ou abandonnés par le mutwalli en attendant la nomination d'un nouveau mutwalli légitime.

Chapitre 8 : Dispositions générales et finales :

Article 14 : Les fonds des *Waqfs* relevant du Diwan sont exonérés des taxes et des droits légalement prévus, y compris les frais de transfert des biens immobiliers pour la création d'un *Waqf*.

Article 15 :

Premièrement : Le système de formation du Diwan et les compétences énoncées à l'article 11 de cette loi sont définis.

Deuxièmement : Les divisions du Diwan et les départements qui y sont rattachés, ainsi que leurs compétences et responsabilités, sont déterminés par des instructions émises par le chef du Diwan.

Troisièmement : le chef du Diwan est habilité à établir de nouveaux départements et divisions au sein des secteurs relevant du Diwan, en émettant des instructions spécifiant leurs compétences et responsabilités. De plus, il peut modifier, supprimer, fusionner ou modifier les relations de toute unité nouvellement créée, en fonction des exigences pratiques.

Article 16 :

Premièrement : L'organisme chargé de la gestion et de l'investissement des biens du *Waqf* sunnite.

Deuxièmement : L'Université Al-Imam Al-A'zam (qu'Allah lui fasse miséricorde).

Troisièmement : Le Centre irakien du Saint Coran.

Article 17 :

Premièrement : Chaque cercle mentionné au paragraphe précédent de cette loi est dirigé par un fonctionnaire ayant le titre de directeur général, détenteur d'un diplôme universitaire dans le domaine de spécialisation concerné, et ayant une expérience professionnelle d'au moins huit ans.

Deuxièmement : Chaque département mentionné au paragraphe précédent est dirigé par un fonctionnaire ayant le titre de directeur, détenteur d'un diplôme universitaire dans le domaine de spécialisation concerné, et ayant une expérience professionnelle d'au moins quatre ans.

Article 18 : Les comptes du Diwan sont soumis à la supervision et à l'audit de la Cour des Comptes.

Article 19 :

Premièrement : Les employés du Diwan sont soumis aux dispositions de la loi sur la fonction publique numéro 24 de l'année 1960 et ses amendements, ainsi qu'aux règles et réglementations numéro 25 de l'année 1960 et ses amendements, la discipline des fonctionnaires de l'État et du secteur public numéro 14 de l'année 1991 et ses amendements, la retraite unifiée numéro 27 de l'année 2006 et ses amendements, ainsi que la loi sur les salaires des fonctionnaires de l'État et du secteur public numéro 22 de l'année 2008 et ses amendements.

Deuxièmement :

- Les membres du Diwan des *Waqfs* travaillant dans le domaine de l'éducation religieuse bénéficient des droits et privilèges énoncés dans la loi du ministère de l'Éducation numéro 22 de l'année 2011 et ses amendements.
- Les membres du Diwan des *Waqfs* remplissant les critères des enseignants titulaires de diplômes supérieurs bénéficient des droits et privilèges énoncés dans la loi du ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique numéro 40 de l'année 1988, ainsi que la loi sur le service universitaire numéro 23 de l'année 2008 modifiée.

- Les employés occupant des postes religieux bénéficient des allocations prévues aux articles 13 et 15 de la loi sur les salaires des fonctionnaires de l'État et du secteur public numéro 22 de l'année 2008.

Article 20 :

Le Diwan des *Waqfs* sunnites assume les fonctions du ministère des *Waqfs* et des Affaires religieuses concernant les biens, les fonds et les droits liés aux *Waqfs* sunnites.

Article 21:

Premièrement : Le président du Diwan est autorisé à émettre des instructions visant à faciliter la mise en œuvre des dispositions de cette loi.

Deuxièmement : Aucune disposition contraire à cette loi ne sera en vigueur.

Article 22 : La loi numéro 50 de l'année 1981 relative au ministère des *Waqfs* et des Affaires religieuses est abrogée.

Article 23 : Cette loi entre en vigueur à compter de sa publication dans le Journal officiel.

Justifications :

Étant donné la suppression du ministère des *Waqfs* et des Affaires religieuses et la répartition de ses responsabilités entre les différents Diwans des *Waqfs* compétents, cette loi a été promulguée afin de réglementer le Diwan des *Waqfs* sunnites, de définir sa structure et ses fonctions.

Publié dans le Journal officiel irakien, numéro 4254, le 15 octobre 2012.

Les caractéristiques principales de l'approche adoptée pour la fatwa :

- Adopter l'avis de la majorité des savants pour faciliter aux fidèles leur vie et prendre en compte le *fiqh* de la réalité.
- Se référer au consensus (ijmāʻ), en particulier le consensus des quatre imams: Dans une *fatwa* sur la relation sexuelle anale, il est indiqué dans la réponse: « Les quatre imams sont tous d'accord sur l'interdiction de la pénétration anale ». [*Fatwas* du mariage - 20/8/2013]. Dans une *fatwa* sur la légalité de l'avortement, il est mentionné dans la réponse : « Il est interdit d'avorter après le quatrième mois selon le consensus des savants. » [*Fatwas* des transactions - 13/7/2016].
- Renforcer la *fatwa* par des preuves tirées du Coran et de la *Sunna* lorsque nécessaire : Dans la même *fatwa* précédente sur l'interdiction de la relation sexuelle anale, des preuves issues du Coran et de la *Sunna* qui interdisent cette pratique ont été présentées.
- Déduire la règle juridique à partir du Coran et de la *Sunna* tout en respectant les principes et les règles de base du *fiqh*.
- Accorder de l'importance aux développements et aux nouveaux problèmes en se référant aux décisions des assemblées juridiques et en adoptant l'opinion de la majorité des savants contemporains.
- Fournir une réponse concise et abrégée qui répond aux besoins du questionneur.

La Direction des Fatwas au Koweït, qui relève du ministère des Waqfs

Avant l'ère du pétrole, le Koweït était un pays de petite taille avec une population réduite et un mode de vie simple. Cette simplicité se reflétait dans tous les aspects de la vie sociale, religieuse et culturelle de la société koweïtienne. Dans ce contexte, les questions relatives aux jugements juridiques sur différentes affaires étaient posées de manière simple et spontanée. Les personnes se tournaient vers l'imam de leur mosquée ou d'autres individus en qui ils avaient confiance en termes de connaissances et de compréhension, pour leur exposer leurs questions ou préoccupations importantes, puis elles recevaient directement et de manière informelle les réponses qui leur étaient données.

Cette pratique de consultation juridique était caractérisée par des facteurs qui la rendaient largement acceptée, appréciée et répandue. Les Sheikhs qui la pratiquaient étaient souvent des résidents ou des natifs du Koweït. Leur réputation de modestie, de désintéressement envers les ambitions personnelles, de détachement vis-à-vis des postes et de crainte de l'Au-delà leur avait valu une place spéciale dans le cœur des citoyens. Ils étaient également réputés pour leur dévotion constante envers Allah Tout-Puissant. En outre, ils étaient dotés d'une grande connaissance, d'une nature pure, d'un esprit clair et de compétences de leadership.

La vie elle-même n'était pas complexe et les problèmes auxquels les gens étaient confrontés se limitaient aux relations familiales entre individus, aux contrats commerciaux entre commerçants, ainsi qu'aux litiges tribaux régis par des coutumes strictes et des conditions difficiles.

Ainsi, à cette époque-là, les *fatwas* des Sheikhs se caractérisaient par leur simplicité, leur caractère informel, spontané et limité. Elles émanaient des individus Sheikhs eux-mêmes plutôt que d'un groupe de Sheikhs. De plus, il n'existait pas de structure ou d'organisation ayant le droit exclusif de délivrer des *fatwas* et de clarifier ce qui est licite (Ḥalāl) et illicite (Ḥarām) en matière de religion.

Au début de l'ère du pétrole et avec l'ouverture de la société, une génération d'érudits et de Sheikhs plus âgés au Koweït a commencé à quitter ce monde un par un. Cela a créé un besoin pour l'administration des biens religieux, dans ses premiers jours, de prendre en charge le fardeau des *fatwas* pour répondre aux besoins de la société, suivre les évolutions, mettre en avant les activités religieuses au Koweït, rejeter les idées étrangères, promouvoir la vertu et lutter contre les vices(210).

Le Koweït a été le foyer de nombreux érudits de la *fatwa* qui étaient respectés pour leur piété, leur sincérité et leur dévotion. Au départ, l'institution de la *fatwa* au Koweït n'avait pas de caractère officiel. Il n'y avait pas de personne spécifiquement désignée par l'autorité pour émettre des *fatwas*. La pratique reposait plutôt sur la relation naturelle entre le peuple et les savants. Cependant, cela a changé pendant le règne du regretté Sheikh Sālim al-Mubarak al-Sabbah, le neuvième gouverneur du Koweït (1916-1920), lorsqu'il a décidé de confier l'émission des *fatwas* à Sheikh 'Abd Allah

---

(210) Ministère des Affaires religieuses et des Waqfs. Livre de l'Institution de la Fatwa Islamique au Koweït. Direction des Fatwas, Ministère des Affaires religieuses, 2020, pp. 41-42.

Ibn Khālid al-‘Adsani. Malheureusement, cette nomination a été de courte durée ; car le juge en place à l’époque, Sheikh ‘Abd al-‘Aziz al-‘Adsani, est décédé. Après sa disparition, Sheikh ‘Abd Allah Ibn Khālid al-‘Asani a été nommé juge et s’est pleinement engagé dans cette fonction.

Il est important de souligner que même avec la nomination d’un *mufti* par l’autorité, les gens n’ont pas abandonné leurs pratiques habituelles. Chacun continuait à poser ses questions aux savants en qui il avait confiance, en se tournant vers ceux reconnus comme des Sheikhs imams. Le Koweït était ainsi éclairé par les *fatwas* émanant de personnes érudites, sages, pieuses et dévouées telles que Sheikh ‘Abd Allah Ibn Khalaf al-Dahayan, Sheikh Yūsūf Ibn Hamoud, Sheikh ‘Abd Allatif Al-‘Adsani, Sheikh Juma‘ah Ibn Jawdar, ainsi que d’autres érudits. Ces savants ont acquis le savoir, l’ont mis en pratique, l’ont transmis avec sincérité, ont guidé les autres et ont respecté les principes de l’Islam. Leurs rassemblements étaient des lieux de prédication, de guidance, de questions et réponses, sans aucune pression sur ceux qui posaient des questions et sans aucune sévérité.

Par exemple, feu Sheikh ‘Abd Allah Ibn Khālid cherchait toujours les solutions les plus simples pour répondre aux questionneurs, tout en respectant les limites de la charia.

Sheikh ‘Abd Allah Ibn Khālid organisait deux cercles d’étude : le premier se tenait après le lever du soleil pour étudier l’exégèse du Coran, tandis que le second avait lieu après la prière du Maghreb et portait sur l’étude des *hadiths*. Ces cercles attiraient des auditeurs venant de tous les quartiers de la ville de Koweït.

Malgré le nombre de personnes compétentes disponibles pour répondre aux questions, les gens avaient la liberté de s’adresser à celui qu’ils préféraient ou en qui ils avaient confiance pour obtenir une réponse éclairée. Le fait que la préférence de chacun convergeait vers un même individu témoignait de sa distinction, de sa reconnaissance et de son honneur.

En l’an 1353 de l’Hégire, les gens exprimaient tous leur satisfaction envers le regretté Sheikh Yūsūf Ibn Issa al-Qana‘i, qui était responsable de répondre à leurs questions religieuses et sociales concernant leurs croyances, leurs pratiques religieuses, leurs transactions et leurs relations. Qu’Allah lui fasse miséricorde, il était un *mufti* excellent, toujours en quête de simplicité et de facilité. Il fut le premier à émettre une *fatwa* au Koweït stipulant que le triple divorce prononcé en une seule séance était considéré comme une

seule et unique répudiation. Il consacrait chaque matin à la lecture d'une partie de l'exégèse du Saint Coran. À chaque achèvement, il entamait une nouvelle explication, et ce rituel a perduré après le décès du Sheikh 'Abd Allah Ibn Khālid en 1349 de l'Hégire jusqu'au moment où le Sheikh Yūsūf a été rappelé à Allah en 1973.

Les efforts documentés dans la fatwa dans le passé :

Il est important de noter que l'activité de *fatwa* et de consultation religieuse au Koweït, menée par les érudits koweïtiens dans le passé, a été documentée dans certains cas. Un exemple notable est le livre intitulé « Al-'Uqūd al-Yaqutiyyah Fī Jayyd al-As'ilah al-Kuwaityyah » (Les précieux contrats dans les questions importantes koweïtiennes). Ce livre contient des réponses détaillées à trente questions religieuses importantes posées par Sheikh 'Abd Allah Ibn Khalaf al-Dahayan à l'époque de l'Imam 'Abd al-Qadir Ibn Aḥmad, connu sous le nom d'Ibn Badrān, en 1346 de l'Hégire. D'autres ouvrages similaires existent, tels que « Al-Ajwibah al-Nāfi'ah 'An al-As'ilah al-Wāqi'ah » (Les réponses bénéfiques aux questions posées) du Sheikh 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Wahhāb al-Faris, ancien sous-secrétaire adjoint au ministère des Affaires religieuses. Il y a également les livres « Min Gharīb mā Sa'alunī » (les questions étranges qu'on m'avait posées) et « Sa'alunī Fī al-'Aqīdah Wā al-Tafsīr » (On m'a interrogé sur la croyance et l'exégèse) du regretté Sheikh 'Abd Allah al-Nuri, ancien membre et président du comité de la *fatwa*[211].

Lors de la création des administrations modernes et de l'organisation des affaires au Koweït, l'administration des affaires religieuses a pris en charge la responsabilité traditionnelle des *fatwas*, qui étaient initialement des réponses verbales fournies par les Sheikhs et les érudits. Cependant, elle a estimé préférable que les réponses soient émises par un comité composé d'au moins trois érudits, afin d'assurer la précision, la vérification scientifique et d'éviter toute précipitation ou influence personnelle ou subjective.

Néanmoins, les comités de *fatwa* formés par le ministère des Affaires religieuses (*Waqf*) craignaient constamment que leurs *fatwas* verbales ne soient pas transmises de manière fidèle, sans ajouts, suppressions, interprétations erronées ou malentendus, que ce soit intentionnellement ou

(211) Ibid. p. 48-49.

non. On redoute également que ces *fatwas* ne profitent pas au plus grand nombre de musulmans ou qu'elles ne se perdent et ne disparaissent après avoir été communiquées aux demandeurs, privant ainsi d'autres personnes d'en bénéficier.

En 1977, les comités de *fatwa* ont instauré l'exigence de soumettre les questions par écrit afin de les clarifier et de les définir. Ensuite, si nécessaire, le comité rencontre personnellement le demandeur, puis rédige, révise et vérifie la réponse avant de la remettre accompagnée du texte de la question. Ainsi, les comités de *fatwa* s'engagent dans un effort collectif visant à parvenir à une décision juridique équilibrée. Ils sont conscients de l'existence d'autres comités spécialisés dans les *fatwas* religieuses ainsi que d'autres individus ayant des orientations islamiques particulières, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du Koweït, qui peuvent différer de leur opinion juridique et adopter d'autres opinions et déclarations[212].

Les premières formations des comités de fatwa au Koweït :

Les premières formations des comités de *fatwa* au Koweït ont été mises en place dans le but de fournir une autorité officielle chargée de délivrer des *fatwas* aux personnes concernant leurs affaires religieuses. Cela visait à assurer l'exécution de cette tâche et à éviter les problèmes associés à l'activité informelle de l'*Iftā'* (*fatwa* non réglementée). Auparavant, cette activité informelle pouvait être sujette à l'improvisation et aux contradictions, car elle reposait sur l'intuition dans les réponses, ainsi que sur les connaissances individuelles et les efforts personnels. C'est pourquoi M. 'Abd Al-Raḥmān al-Mujhim, sous-secrétaire au ministère des Affaires religieuses, a nommé un premier comité de *fatwa* composé de trois membres parmi les érudits qualifiés, marquant ainsi la création du premier comité officiel de *fatwa*.

Par la suite, un deuxième comité a été formé, comprenant quatre personnes, dont l'une était Koweïtienne.

En 1976, un comité de *fatwa* a été officiellement établi par décision ministérielle, avec cinq membres choisis parmi les érudits.

---

(212) Ibid. p. 49-50.

Ce comité de cinq membres a travaillé avec dévouement, tout comme les comités précédents. Il se réunissait chaque semaine pour tenir des sessions officielles afin de répondre aux questions des demandeurs, qu'ils soient officiels ou populaires. Après avoir compris la question, le comité émettait sa *fatwa* en étant confiant dans l'exactitude et la précision de sa réponse.

La première résolution administrative, numéro 21 de l'année 1969, a donné naissance au comité de *fatwa* chargé de répondre aux questions des citoyens. Ce comité était composé des éminents érudits suivants :

- Sheikh 'Abd Allah al-Nuri en tant que président.
- Sheikh Aḥmad Muḥammad al-Aḥmar.
- Sheikh Radwan Rajab al-Bayli.
- Sheikh Ḥasan Murad Manna'.
- Sheikh Muḥammad al-Ashqar.

Les questions nécessitant un avis juridique étaient soumises au comité par les autorités compétentes. Cependant, le comité ne se réunissait pas à des dates fixes et les sessions n'étaient pas consignées dans des procès-verbaux officiels. Les réponses étaient donc fournies de manière verbale.

Cette situation a persisté jusqu'en 1977, lorsque la décision ministérielle numéro 9 de l'année 1977 a été publiée le 1er mars 1977. Cette décision a conduit à la reconstitution du comité de *fatwa* avec la composition suivante :

- Sheikh 'Abd Allah al-Nuri en tant que président.
- Sheikh Badr al-Mitwalli Abd al-Basit.
- Sheikh Ḥasan Murad Manna'.
- Sheikh Atiyyah Muḥammad Saqr.
- Sheikh Muḥammad Sulayman al-Ashqar.

Le premier rassemblement du comité de *fatwa* a eu lieu le dimanche 18 septembre 1977. Par la suite, le comité a décidé que ses réunions hebdomadaires auraient lieu le lundi de chaque semaine. De plus, l'un des membres a été désigné comme rapporteur du comité, et un règlement interne a été établi pour encadrer son fonctionnement.

En raison des engagements scientifiques des membres du comité de *fatwa*, Sheikh Mish'al Mubarak 'Abd Allah al-Aḥmad al-Sabah, diplômé de la Faculté de Charia de l'Université Umm Al-Qurà à La Mecque, a été chargé de la fonction de rapporteur du comité en 1978.

Le 14 octobre 1982, la décision ministérielle numéro 312 de l'année 1982 a été publiée, recomposant le comité de *fatwa* en raison du décès de deux de ses membres. Sheikh 'Abd Allah al-Nuri (qu'Allah lui accorde Sa miséricorde) est décédé en Rabi' al-Awwāl 1401 de l'Hégire, correspondant à janvier 1981, et Sheikh 'Atyyah Muḥammad Saqr a terminé son mandat au Koweït après de longs et éminents services.

La nouvelle composition du comité :

La nouvelle composition du comité était la suivante :

- Sheikh Badr al-Mitwali Abd al-Basit en tant que président.
- Sheikh Ḥasan Murad Manna'.
- Sheikh Khālid al-Mudhkur.
- Sheikh Muḥammad Sulayman al-Ashqar.
- Sheikh 'Abd al-Sattar Abū Ghudah.
- Sheikh Mish'al Mubarak al-Sabbah.
- 'Abd Allah al-Aḥmad al-Sabah en tant que rapporteur.
- Sheikh Aḥmad Salih Ghayath en tant que vice-rapporteur(213).

Le développement administratif du comité de *fatwa* :

Le comité de *fatwa* a connu un développement administratif significatif. Son travail s'est intensifié et élargi, passant de la réponse à quelques questions posées par un nombre restreint de personnes à la prise en charge de toutes les questions de la vie quotidienne. Cela est dû à l'augmentation du nombre de demandeurs, témoignant de la confiance croissante accordée au comité.

Cependant, cette expansion a posé des défis pour le comité. La charge de travail s'est considérablement alourdie en raison du nombre important de questions qui lui étaient soumises. Les affaires familiales récurrentes ont particulièrement occupé une part importante des sessions. De plus, une nouvelle responsabilité a été confiée au comité de *fatwa*, à savoir l'accueil des cas de conversion à l'Islam. Le comité fournit des orientations à ceux qui souhaitent embrasser l'Islam, en expliquant les implications pour leur situation familiale et les autres règles juridiques pertinentes. Le comité cherche à les guider de manière appropriée et à veiller à leur bien-être après leur conversion, en sélectionnant des livres adaptés dans les langues qu'ils maîtrisent.

(213) Ibid. p. 50-53.

Le Bureau de la Fatwa et la modification du nom du Comité de Fatwa :

En raison de cette expansion, la décision ministérielle numéro 96 de l'année 1983 a été prise pour créer le « Bureau de la *Fatwa* », qui assure la supervision des activités du Comité de *Fatwa* et est placé sous l'autorité du secrétaire général du ministère. Sheikh Mish'al Mubarak al-Sabah a été désigné en tant que directeur du Bureau.

Par la suite, la décision ministérielle numéro 171 de l'année 1983 a été prise pour modifier le nom du Comité de *Fatwa* et le renommer en Autorité générale de la *Fatwa*. De plus, sa composition a été réorganisée afin d'inclure un groupe d'éminents savants, dont les noms sont les suivants :

- Sheikh Badr al-Mutawalli Abd al-Bassit, président.
- Sheikh Maḥmūd al-Azraq, vice-président.
- Sheikh Hassan Murad Minna'.
- Dr. Muḥammad al-Ashqar.
- Dr. Muḥammad Fawzi Fayad Allah.
- Dr. Khālid al-Mudhkur.
- Dr. Abd al-Sattar Abū Ghuddah.
- Sheikh Abd al-Qadir Al-'Ani.
- Sheikh Jassim Muhlhal al-Yassin.
- Sheikh Mish'al Mubarak al-Sabah, rapporteur.
- Sheikh Aḥmad Sālim Ghayth, vice-rapporteur.

Selon la même décision ministérielle, l'Autorité générale de la *Fatwa* est subdivisée en deux comités distincts :

Le premier comité est chargé des affaires personnelles, telles que le mariage, le divorce, les testaments, les successions, l'allaitement, etc.

Le deuxième comité est responsable des questions générales, telles que la zakat (aumône légale), les transactions commerciales et autres actes juridiques, qui ne relèvent pas des affaires personnelles.

Par la suite, la décision ministérielle numéro 151 de l'année 1984 a été prise pour nommer Dr. 'Ajil Jassem al-Nashmi en tant que membre de l'Autorité générale de la *Fatwa* et membre du comité qui lui est spécifiquement attribué par le Bureau de la *Fatwa*.

Enfin, la décision ministérielle numéro 74 de l'année 1984 a été prise pour définir les compétences précises du Bureau de la *Fatwa*(214).

Le Bureau de la Fatwa a été renommé «Direction de la Fatwa» :

Le 11 novembre 1987, conformément à la décision ministérielle numéro 168 de l'année 1987, le nom du Bureau de la *Fatwa* a été modifié pour devenir la Direction de la *Fatwa*, accompagnée de l'établissement d'un système régissant son fonctionnement.

Depuis lors, il est devenu courant de procéder à une restructuration annuelle de la Direction de la *Fatwa*.

L'évolution des fatwas du point de vue formel:

L'évolution des *fatwas* du point de vue formel s'est déroulée de la manière suivante :

1. ***Réponses individuelles données de manière orales :*** Au départ, les réponses étaient données de manière individuelle et orale par un seul savant en réponse à la question du demandeur. Cette approche était simple mais comportait le risque d'erreurs, étant donné sa rapidité et son caractère spontané. De plus, le fait de ne pas écrire la *fatwa* rendait sa transmission, sa compréhension et sa préservation sujettes à des erreurs.
2. ***Réponses collectives données de manière orale :*** Les réponses ont évolué vers une approche collective et orale, où un groupe de savants répondait ensemble à la question posée par le demandeur. Cette méthode présentait l'avantage de refléter l'opinion et le consensus d'un groupe de savants issus de différentes écoles juridiques. Elle était donc considérée comme plus robuste et préférable par rapport à la méthode individuelle précédente.
3. ***Réponses collectives écrites :*** la méthode de réponse collective écrite est similaire à celle mentionnée précédemment. Cependant, dans cette approche, le comité de *fatwa* exige la rédaction de la question par le demandeur. Une fois soumise, la question est examinée par le comité, qui convoque souvent le demandeur pour des discussions supplémentaires afin de clarifier les aspects liés à sa question. Ces discussions

(214) Ibid. p. 53.

sont enregistrées et peuvent nécessiter des contacts avec des parties concernées, telles que des conjoints, des entités gouvernementales ou des entreprises commerciales, pour obtenir des éclaircissements, résoudre des ambiguïtés ou solliciter des conseils spécialisés. Ensuite, les opinions des membres du comité sont examinées, notées et les objections éventuelles sont prises en compte. La réponse est ensuite rédigée, corrigée et signée en fonction de l'opinion des membres ou de la majorité d'entre eux. Les autres opinions réservées sont enregistrées dans le procès-verbal de la réunion, mais ne sont pas mentionnées dans le texte de la *fatwa* afin de ne pas perturber le demandeur. Une copie de la *fatwa* est conservée avant d'être remise personnellement au demandeur ou à son représentant. Initialement, le comité de *fatwa* s'est engagé à fournir des *fatwas* courtes et concises, se limitant à indiquer la décision juridique et à guider le demandeur vers cette décision, sans mentionner les preuves, les écoles juridiques, les divergences ou les débats. Cela avait pour but de se concentrer sur l'intention du demandeur, d'éviter les disputes et de gagner du temps.

Avec le temps, il s'est avéré nécessaire d'approfondir légèrement les réponses et les *fatwas* afin de les rendre plus claires, plus convaincantes et plus influentes. Cela a conduit à l'apparition de *fatwas* plus détaillées, qui sont relativement plus longues que les *fatwas* précédentes.

4. ***La multiplication des comités en fonction de sujets et d'importance des questions :***

Les comités de *fatwa* se sont diversifiés en fonction des sujets abordés et de l'importance des questions et des réponses. Il a été observé que de nombreux demandeurs posent principalement des questions relatives aux affaires personnelles telles que le mariage, le divorce, la pension alimentaire, et autres. C'est pourquoi un comité spécialisé a été créé pour traiter spécifiquement de ces questions, tandis qu'un deuxième comité a été formé pour aborder les autres questions générales liées aux pratiques religieuses, aux croyances, aux transactions, et ainsi de suite, qui suscitent également de nombreuses interrogations. En cas de difficulté ou de question importante qui dépasse le champ d'action d'un comité, les deux comités se réunissent pour former l'organe de *fatwa*, considéré comme l'autorité suprême en matière de *fatwa* au Koweït.

Depuis 1977 jusqu'en 2002, le nombre de *fatwas* écrites émises par ces comités s'est élevé à environ 9 500 *fatwas*, comprenant des réponses juridiques aux questions des demandeurs principalement à l'intérieur du Koweït, et dans de nombreux cas à l'extérieur du pays(215).

La mission de la Direction de la Fatwa du Kuweit :

Les responsabilités de la direction de la *Fatwa* au Koweït incluent :

- Émettre des *fatwas*.
- Préparer des livres, des articles et des recherches dans le domaine des *fatwas* et de l'*Iftā*.
- Éliminer les manifestations négatives résultant de la délivrance de *fatwas* par des non-spécialistes.

Le 6 du mois de Rabīʻ al-Awwāl 1409 de l'Hégire (correspondant au 7 octobre 1988), la décision ministérielle numéro 190/88 a été prise pour réorganiser l'organe de la *fatwa*, qui est composé des Sheikhs suivants :

- Sheikh Badr Al-Mutawalli Abd Al-Basit en tant que président.
- Sheikh Ḥasan Murad Mannaʻ.
- Dr. Muḥammad al-Ashqar.
- Dr. Muḥammad Fawzi Fayad Allah.
- Dr. Ḥāmid Jamiʻ.
- Dr. ʻAbd al-Sattar Abū Ghudah.
- Dr. Khālid al-Madhakur.
- Dr. ʻAjil al-Nashmi.
- Sheikh Abd al-Qadir al-ʻAni.
- Sheikh Muḥammad Zaki al-Din Qāsim.
- Dr. Muḥammad ʻAbd al-Ghaffar al-Sharif.
- Sheikh Mishʻal Mubarak al-Sabah en tant que rapporteur.
- Sheikh ʻIssa Aḥmad al-ʻUbaydly en tant que vice-rapporteur.

---

(215) *Ibid. p. 59-61.*

Le 3 du mois de Jumādà al-Thani 1410 de l'Hégire (correspondant au 31 décembre 1989), la décision ministérielle numéro 155 de l'année 1989 a été prise pour réorganiser l'organe de la *fatwa* avec les mêmes membres précédents.

En raison de l'invasion irakienne du Koweït, les activités de l'*Iftā* ont été interrompues jusqu'à la libération du pays. Après cela, l'organe de la *fatwa* a été réorganisé comme suit :

- Sheikh Ḥasan Murad Manna' a été nommé président.
- Dr. Khālid al-Madhkur a été nommé vice-président.
- Dr. 'Ajil al-Nashmi.
- Dr. Muḥammad 'Abd al-Ghaffar al-Sharif.
- Dr. Muḥammad Fawzi Fayad Allah.
- Dr. 'Issa Zaki Shaqrah.
- Sheikh 'Iz al-Dine Muḥammad.
- Sheikh Mish'al Mubarak al-Sabah a été désigné comme rapporteur.

Par la suite, deux décisions ministérielles ont été prises. La première, numéro 94/187/91, a ajouté Dr. Ḥāmid 'Abd al-Ḥāmid Jami' en tant que membre de la commission des affaires générales, et la seconde, numéro 155/1989, a ajouté Dr. 'Abd al-Hakim 'Ali Aḥmad al-Maghribi en tant que membre de la commission des affaires personnelles.

Le 14/14/1993, la décision ministérielle numéro 236/93 a été prise pour inclure Dr. Aḥmad al-Hajji Muḥammad al-Mahdi al-Kurdi en tant que membre de l'organe de la *fatwa*, dans la commission des affaires générales.

En 1997, Dr. Ḥasan 'Ali al-Shadhli a été ajouté à l'organe de la *fatwa*, et enfin, en 2002, Dr. Muḥammad 'Abd al-Razzāq al-Tabtaba'i a été intégré.

En raison de la nature scientifique des tâches et travaux relevant de l'administration de l'*Iftā* et de l'administration de l'Encyclopédie de *Fiqh*, une décision ministérielle numéro 12/1991 a été prise pour confier à Sheikh Mish'al Mubarak al-Sabah la direction de l'administration de l'*Iftā* en plus de ses fonctions liées à l'Encyclopédie de *fiqh* à partir du 1/7/1991.

De plus, une décision ministérielle numéro 168/1992 a été prise concernant la structure organisationnelle du ministère. L'article 3 de cette décision a désigné l'administration de l'*Iftā* et de l'encyclopédie de *fiqh* sous le nom d'Administration de l'*Iftā* et de la recherche juridique et l'a rattachée au secrétaire du ministère.

Ensuite, le 3 de Jumādà al-Thani 1414 H (16/11/1993), il a été décidé de créer une Direction générale de l'*Iftā* (émission de *fatwas*) et de la recherche juridique, comprenant les départements suivants :

- Direction de l'*Iftā*.
- Direction des recherches et des encyclopédies islamiques.
- Direction des manuscrits et des bibliothèques islamiques.
- Direction des affaires générales (Grande mosquée).

Cette Direction générale, placée directement sous l'autorité du ministre, vise à devenir la source nationale agréée pour émettre des avis juridiques sur des questions générales et particulières. Elle est chargée de préparer des sujets, des études et des recherches juridiques répondant aux besoins de la société afin de remédier aux pratiques et comportements négatifs étrangers. Son objectif est également de préserver la souveraineté de l'esprit islamique dans tous les aspects de la vie.

Le 5/7/1995, la décision ministérielle numéro 79/95 a été prise pour renommer la « Direction générale de l'*Iftā'* et de la recherche juridique » en « Secteur de l'*Iftā'* et de la recherche juridique ». Le directeur général de la Direction de l'*Iftā* et de la recherche juridique a également été désigné sous le nom de chef du Secteur de l'*Iftā* et de la recherche juridique. Cette décision faisait partie de la nouvelle dénomination des structures du ministère des Affaires religieuses et des Affaires islamiques. Ce secteur comprenait désormais :

- Direction de l'*Iftā*.
- Direction des recherches et des encyclopédies islamiques.
- Direction des bibliothèques(216).

Le processus de sélection et de nomination des membres de l'organe de la *fatwa* :

(216) Ibid. p. 56-59.

Le ministère des *Waqfs* et des Affaires islamiques a établi des critères généraux pour la sélection des membres de l'organe de la *fatwa* et de ses comités, en se basant sur deux principes essentiels :

Tout d'abord, la tâche d'émettre des *fatwas* est une responsabilité immense et exigeante. Seuls les érudits et les Sheikhs spécialisés dans la jurisprudence islamique, ayant une expérience dans le domaine des *fatwas*, et caractérisés par des qualités morales et une piété religieuse, sont jugés aptes à assumer cette responsabilité.

Deuxièmement, les membres de l'organe de la *fatwa* représentent l'activité et la responsabilité du ministère dans ce domaine. Ils agissent au nom du ministère pour guider les individus vers les jugements religieux appropriés à leurs questions. Par conséquent, le ministère a le droit, voire l'obligation, d'exiger d'eux les plus hauts niveaux de connaissances, de compétences, de savoir et de vigilance.

Les conditions nécessaires pour être membre de l'organe de la fatwa :

Les conditions requises pour être membre de l'organe de la *fatwa* sont les suivantes :

- Avoir une expertise académique spécialisée en jurisprudence (*fiqh*) et en principes juridiques, de préférence avec des diplômes avancés tels que le doctorat et la maîtrise. Une expérience significative dans la recherche et les publications scientifiques, notamment dans le domaine des encyclopédies, est également prise en compte.
- Posséder une connaissance approfondie des règles générales de la jurisprudence et une compréhension complète des jugements des quatre écoles de jurisprudence reconnues. Une spécialisation précise dans l'une de ces écoles est également considérée comme une valeur ajoutée.
- Pour les employés du ministère, la priorité est accordée aux personnes ayant des compétences religieuses et une expertise dans le domaine juridique au sein du corps scientifique de l'Encyclopédie de *Fiqh*.
- Pour les personnes extérieures au ministère, la priorité est donnée aux membres du corps professoral de la Faculté de Charia de l'Université du Koweït.

- Il est important de noter que la formation de l'organe de la *fatwa* et de ses comités comprend une diversité de tendances juridiques parmi ses membres, comprenant des adeptes des écoles shaféite, Ḥanbalite, Mālikite et hanafite.
- Les critères généraux du ministère des *Waqfs* et des Affaires islamiques pour la sélection des membres de l'organe de la *fatwa* visent à promouvoir la diversité des écoles juridiques, de leurs perspectives, de leurs caractères et de leurs nationalités. Cela permet à l'organe de la *fatwa* de devenir un lieu de convergence de ces diversités, enrichissant ainsi ses *fatwas* et renforçant leur force et leur équilibre.

Le Bureau des Fatwas du Sultanat d'Oman

La secte ibadite est répandue dans le Sultanat d'Oman. L'Ibadisme est une communauté qui trouve son origine depuis le premier siècle de l'Hégire et perdure jusqu'à nos jours. Bien que l'attribution de son nom à 'Abd Allah Ibn Ibāḍ soit purement terminologique et n'apparaisse que dans leurs écrits au troisième siècle de l'Hégire, les Ibadites se désignaient eux-mêmes comme « les Gens de l'Appel », « les Gens de la rectitude » ou « la Communauté des Musulmans ». Cependant, en étudiant les sources ibadites, on découvre que le véritable fondateur de l'Ibadisme est Jābir Ibn Zayd al-Azdī al-'Umānī, qui a développé les idées de ce groupe et formé des alliances politiques et religieuses dans différentes régions du monde, notamment au sein du Sultanat d'Oman.

L'héritage ibadite, en particulier celui d'Oman, se caractérise par des écrits abondants dans les domaines de la jurisprudence et des principes juridiques, depuis le premier siècle de l'Hégire jusqu'à nos jours. La pratique de *l'Ijtihād* (l'effort d'interprétation juridique) n'a jamais cessé parmi les ibadites, à aucun moment de leur histoire, et ils n'ont jamais soutenu l'absence de *mujtahid* (jurisconsulte qualifié) à une période donnée.

L'école juridique ibadite a été fondée par Jābir Ibn Zayd, qui est considéré comme la figure centrale de l'Ibadisme. En plus de ses compétences en tant que *mufti*, il a consacré la majeure partie de sa vie à émettre des décisions juridiques conformes à la charia.

En général, les Ibadites utilisent une méthodologie qui repose sur plusieurs sources pour déduire les *fatwas* et traiter les questions juridiques. Ils

se basent sur le Coran, la *Sunna* du Prophète Muḥammad, le consensus des érudits (ijmā') et le raisonnement analogique (Qiyās). De plus, ils prennent en compte les intérêts publics (maṣlaḥah), les préférences (istiḥsān), les paroles des compagnons du Prophète qui sont en accord avec la vérité, ainsi que les transmissions fiables des compagnons et des successeurs dignes de confiance (tabi'īn). Ils rejettent les *hadiths* provenant de personnes ayant des désirs personnels ou des innovations, surtout ceux qui ont émergé après des périodes de troubles. Les Ibadites se réfèrent également aux règles générales du *fiqh* lorsqu'ils déduisent leurs *fatwas*.

Il est établi que les références ibadites sont en accord avec les écoles de jurisprudence sunnites en ce qui concerne les principes fondamentaux pour déduire les *fatwas* et extraire les règles applicables aux nouvelles circonstances. Ils se basent sur le Coran, la *Sunna* du Prophète Muḥammad et le consensus des érudits de la communauté. Ce qui est établi dans ces trois sources (Coran, *Sunna*, consensus) est considéré comme fondamental par les Ibadites, tandis que ce qui n'est pas clairement mentionné est considéré comme secondaire.

Dans l'histoire d'Oman, il n'y a pas eu de nomination officielle pour le poste de *mufti*. Le titre de « *mufti* » n'était pas utilisé, et les personnes les plus compétentes de l'époque se chargeaient des questions de *fatwa*. Au XIXe siècle, le Sheikh Sa'īd Ibn Khalafān al-Khalīlī a assumé la responsabilité des *fatwas* sans avoir été officiellement nommé. Il était considéré comme l'esprit directeur de l'imam régnant à cette époque-là. Il avait une grande autorité religieuse et émettait des ordres que l'imam devait suivre. L'imam lui était soumis, entrant et sortant à sa demande. Lorsqu'il a été interrogé à ce sujet, l'imam a répondu en soulignant l'importance de la connaissance et le rôle des savants en tant que guides pour les dirigeants et les sujets. Un rôle similaire a été joué par Nour al-Dīn al-Salami envers l'imam Sālim Ibn Rashīd al-Khurusi et le sultan Fayṣal. Il leur donnait des conseils et les contredisait s'ils allaient à l'encontre des ordres d'Allah et de Son Prophète.

Le *mufti*, qui est nommé par décret du gouvernant et porte le titre de « Grand *Mufti* du Sultanat », est lié au pouvoir en termes de nomination. Cependant, il jouit d'une indépendance dans ses *fatwas* et ses opinions. Le gouvernement ne confisque pas ses *fatwas* et il n'est pas soumis à des pressions pour émettre des *fatwas* spécifiques ou revenir sur celles qu'il a déjà émises. Il dispose d'une liberté intellectuelle et d'une indépendance dans les questions d'*Iftā'*. Toutefois, que ce soit dans le passé ou aujourd'hui, le

mufti omanais n'a pas adopté une attitude critique envers le pouvoir, car cela ne correspond pas à sa nature, notamment dans le contexte de l'école ibadite. Au contraire, sa relation avec le pouvoir repose sur le dialogue, la conciliation et les efforts de réforme dans tous les domaines (politique, social, économique), à travers des discours religieux tels que des conférences, des enseignements religieux, des rencontres, des correspondances et des prêches collectifs. Son objectif est de concilier les intérêts du pouvoir avec les principes religieux de l'État ibadite.

La méthode d'Iftā' adoptée :

L'école ibadite permet de déroger aux opinions des quatre écoles juridiques grâce à la pratique de *l'Ijtihād*. Dans les *fatwas* du Bureau des *Fatwas* omanais, une question a été posée concernant la récitation d'une sourate après la Fātihah dans les prières du zuhr et de 'Asr. La réponse se base sur le *hadith* d'Ibn Abbās qui rapporte que le Prophète ne récitait rien d'autre que la Fātihah dans ces deux prières.

- Il est important de prendre en compte l'avis de la majorité des juristes et de le suivre dans de nombreux cas. Par exemple, une *fatwa* du site indique que le mariage temporaire (mut'ah) est abrogé, en accord avec la position majoritaire de la communauté musulmane.
- Les règles sont directement dérivées du Coran et de la *Sunna* selon les principes de l'école ibadite.
- Les *fatwas* doivent être étayées par des preuves du Coran et de la *Sunna*.
- Les décisions de la justice islamique sont prises en compte et référencées dans les questions controversées, telles que les décisions relatives à la garde des enfants.
- Les *fatwas* omanaises sont ancrées dans la réalité et tiennent compte des événements politiques et sociaux des deux derniers siècles.
- Les spécialistes dans différents domaines de connaissance sont consultés.
- Les réponses sont présentées de manière concise et brève, en répondant aux besoins du questionneur.

L'Assemblée des Recherches Islamiques

L'Assemblée des Recherches Islamiques est l'une des institutions de l'Université Al-Azhar, créée en vertu de la loi numéro 103 de l'année 1381 de l'hégire (1961) et de ses amendements, dans le cadre de la réorganisation d'Al-Azhar et de l'établissement d'institutions affiliées.

Cette Assemblée a pour mission d'étudier toutes les questions liées à la recherche et de contribuer à la revitalisation de la culture islamique, en se tenant à l'écart des préjugés politiques et sectaires, tout en élargissant le champ des connaissances à tous les niveaux. Il s'intéresse à tous les problèmes émergents, qu'ils soient liés à la croyance, aux questions juridiques ou à la prédication islamique.

L'Assemblée est composée d'un nombre limité de cinquante membres, parmi les éminents érudits de l'Islam, représentant toutes les écoles juridiques de l'Islam. Parmi ces membres, au maximum vingt ne sont pas citoyens de la République Arabe d'Égypte. Cela confère à l'Assemblée une dimension internationale dans le domaine des recherches islamiques.

Dr. Maḥmūd Ḥib Allah a été le premier secrétaire général de l'Assemblée. Il était une personnalité respectée à l'échelle mondiale, apportant à l'Assemblée une crédibilité au sein du monde islamique et faisant de lui une académie de recherche reconnue. L'Assemblée est composée de grands érudits religieux, connus pour leur piété, leur savoir et leur dévouement, qui se consacrent à l'effort d'*Ijtihād* et à l'émission de *fatwas*.

Le Grand Imam d'Al-Azhar assume la présidence de l'Assemblée des Recherches Islamiques. Cette Assemblée est composée de diverses commissions spécialisées dans la recherche sur la culture islamique. Parmi ces commissions figurent celle dédiée à l'étude du Coran, celle consacrée aux *Hadiths* du Prophète, celle axée sur la recherche juridique, celle traitant de la croyance et de la philosophie, celle chargée de promouvoir l'Islam, ainsi que la commission dédiée à Jérusalem et aux minorités musulmanes. L'Assemblée, ainsi que ses commissions, surveillent les questions et étudient les sujets soulevés tant sur la scène locale qu'internationale, ainsi que les événements en cours. Ils émettent des déclarations fondées sur la perspective de la charia et répondent aux fausses allégations et aux erreurs publiées dans les recherches sur l'Islam. Par ailleurs, une collaboration existe entre Al-Azhar et le ministère des *Waqf* égyptiens pour créer une commission permanente chargée de réserver un espace sur la chaîne de télévision

Nile Sat. Cette commission vise à expliquer les principes justes et tolérants de l'Islam, tout en répondant aux diffamations contre l'Islam diffusées sur d'autres réseaux.

L'article 15 de la loi égyptienne numéro 103 de l'année 1381 de l'hégire (1961) et son règlement d'application définissent les responsabilités et les missions du Conseil des Recherches Islamiques, qui se résument comme suit :

- Effectuer des recherches approfondies et étudier tous les domaines liés à la recherche et aux études islamiques.
- Travailler à revitaliser la culture islamique en éliminant les éléments indésirables tels que les influences politiques et sectaires, et mettre en évidence sa véritable essence, tout en élargissant le champ de connaissances islamiques à tous les niveaux et dans tous les environnements.
- Suivre de près toutes les publications nationales et internationales portant sur l'Islam et le patrimoine islamique, en profitant des opinions justes ou en les confrontant et en les corrigeant si nécessaire.
- Examiner et étudier les problèmes émergents liés à la doctrine, aux questions sociales et économiques, et clarifier l'opinion juridique islamique à leur égard.
- Accorder une attention particulière au patrimoine islamique, travailler à sa préservation, sa réalisation et sa diffusion.
- Assumer la responsabilité de promouvoir la voie d'Allah en utilisant la sagesse et la belle exhortation, et gérer les affaires de l'appel à l'islam à l'intérieur et à l'extérieur du pays, en veillant à leur mise en œuvre.
- Apporter une assistance à l'Université Al-Azhar dans les études islamiques supérieures, y compris les spécialisations et les diplômes internationaux, en supervisant les examens et en élaborant des politiques générales visant à améliorer ces études.
- Élaborer des règles pour les concours, les bourses d'études et les prix soutenus par l'État afin de promouvoir les études islamiques.
- Émettre des recommandations aux professionnels du domaine culturel, qu'ils appartiennent à des organismes publics, privés ou qu'ils soient des individus, dans le domaine de compétence de l'Assemblée.
- Organiser et superviser la bibliothèque d'Al-Azhar, en veillant à son approvisionnement en livres et publications.

- Établir un système de missions d'Al-Azhar à l'étranger et de missions entrantes provenant d'autres pays à Al-Azhar.
- Tenir une conférence annuelle où les questions et les développements importants de l'époque sont discutés, suivis de décisions et de recommandations qui peuvent être mises en œuvre.

L'Assemblée a tenu plusieurs conférences au cours desquelles les savants ont convenu de plusieurs points. Lors de leur première réunion, ils se sont mis d'accord sur le fait que le Coran et la *Sunna* du Prophète sont les deux principales sources de la législation islamique, et que l'effort d'interprétation des règles religieuses à partir de ces sources est un droit accordé à ceux qui remplissent les conditions requises pour *l'Ijtihād*. Ils ont également convenu que dans les domaines où *l'Ijtihād* est nécessaire, il convient de choisir parmi les règles juridiques des différentes écoles de jurisprudence ce qui répond à la situation. Si aucune des écoles ne fournit une réponse appropriée, *l'Ijtihād* collectif de consensus serait utilisé, et en son absence, *l'Ijtihād* collectif absolu. L'Assemblée réglemente les moyens d'accéder à *l'Ijtihād* collectif dans ses deux formes, pour être utilisé lorsque nécessaire.

De cette décision, il ressort que l'Assemblée cherche à trouver des décisions juridiques dans les différentes écoles de jurisprudence sans s'en tenir à une seule école, ce qui témoigne de la préservation continue de l'héritage juridique riche.

Il est également clair que les savants des différentes écoles de jurisprudence se réunissent pour choisir une décision basée sur les règles générales des différentes écoles.

Ils ont également convenu de résoudre leurs différences, d'éliminer les causes de division, de chercher l'unité et de rejeter la division, tout en tenant compte des différences doctrinales, et de suivre la parole d'Allah : « Et tenez fermement tous ensemble au Lien d'Allah et ne soyez pas divisés ! »

Ils ont également convenu que le colonialisme, en particulier l'occupation en Palestine, représente le principal ennemi de la nation islamique. La question de la Palestine a été considérée comme la cause primordiale, nécessitant un soutien inconditionnel au peuple palestinien jusqu'à ce que l'occupation soit vaincue. Les érudits ont également convenu de prendre des mesures efficaces pour promouvoir l'importance de la langue arabe, la langue du Coran, afin d'attirer l'attention des populations à son égard.

L'Assemblée a souligné l'importance de la zakat (l'aumône légale) et de l'investissement des ressources financières, ainsi que du droit de propriété privée reconnu par l'Islam, en opposition aux idées communistes qui étaient répandues dans de nombreux pays arabes.

L'Assemblée a également mis l'accent sur l'importance de diffuser l'appel à l'Islam à l'échelle mondiale, en se conformant au verset coranique : « Invite (les gens) au chemin de ton Seigneur avec sagesse et une belle exhortation ! ».

Les résolutions et recommandations de la deuxième conférence tenue au Caire en 1385 de l'Hégire mettent en évidence l'importance de l'unité des pays islamiques dans tous les aspects touchant les intérêts des musulmans dans leur vie religieuse et profane.

Il est essentiel d'accélérer la mise en œuvre de moyens concrets pour promouvoir l'Islam et appeler les gens à Allah, que ce soit dans différents pays ou à tous les niveaux.

En plus de ces recommandations et résolutions, l'Assemblée a réussi à émettre de nombreuses *fatwas* couvrant divers domaines tels que les règles de l'assurance, l'investissement dans différentes formes de transactions, les relations avec les banques, ainsi que des questions médicales telles que la transplantation d'organes et la fécondation in vitro, et des questions familiales telles que le mariage et le divorce.

Les conférences de l'Assemblée ont donné lieu à une vaste collection de recherches qui ont abordé les aspects de la pensée et de la vie islamique. Ces recherches sont imprimées et publiées dans un livre appelé « Le Livre de la Conférence », qui est distribué aux membres lorsqu'ils organisent une autre conférence l'année suivante.

L'Assemblée des Recherche Islamiques de l'Université Al-Azhar publie également mensuellement le magazine Al-Azhar, qui transmet le message d'Al-Azhar aux masses musulmanes à l'intérieur et à l'extérieur, en suivant de près les événements islamiques et arabes à travers des études objectives et des analyses scientifiques.

Fatwas en matière de nouveautés scientifiques fournies par l'Assemblée des Recherches Islamiques, exemple:

Déclaration de l'Assemblée des Recherche Islamiques et Dar *Al-Iftā'* d'Egypte concernant l'avis religieux relatif au don et à la transplantation d'organes entre vivants ainsi qu'entre morts et vivants.

Lors de sa huitième réunion de la trente-troisième session, qui s'est tenue le 17 Dhul al-Ḥijjah 1417 de l'Hégire, correspondant au 24 avril 1997, l'Assemblée des Recherches Islamiques a examiné une correspondance adressée à Son Éminence le Grand Imam d'Al-Azhar al-Sharif de la part du ministre de la Santé, accompagnée d'un projet de loi régulant le don et la transplantation d'organes humains (entre les vivants et des morts aux vivants), dans le but de clarifier l'avis religieux y relatif.

Après une étude approfondie de la question, l'Assemblée formule les conclusions suivantes :

1. L'Islam accorde un grand honneur à l'être humain, tant sur le plan spirituel que physique, qu'il soit vivant ou décédé. La preuve en est le verset coranique suivant : « Et Nous avons effectivement honoré les fils d'Adam. » (Coran, al-Isra' :70). De plus, la charia considère le corps humain comme une responsabilité confiée par Allah à chaque individu, et il est interdit à quiconque de lui porter atteinte ou de causer sa destruction, sauf dans les limites permises par la loi, même si cette action est entreprise par la personne elle-même. Allah, le Très-Haut, dit : « Et ne vous tuez pas vous-mêmes [ou entre vous]. Certes, Allah est Miséricordieux envers vous. » (Coran, al-Nisa' : 29). Dans les deux Ṣaḥiḥ, Abū Hurayrah rapporte les paroles du Prophète Muḥammad (paix et bénédiction soient sur lui) qui indiquent que celui qui se suicide en se jetant d'une montagne, en utilisant du poison ou en se blessant avec un objet tranchant sera éternellement dans l'Enfer, subissant continuellement ces actions douloureuses.
2. Un autre aspect de l'honneur accordé par l'Islam à l'être humain est l'ordre donné à chaque musulman de prendre soin de son corps en utilisant tous les moyens de traitement qui conduisent à sa guérison des maladies. Abū Hurayrah rapporte que le Prophète Muḥammad (paix et bénédiction soient sur lui) a dit : « Allah a prédestiné qu'à chaque maladie il y a un remède. » (Ṣaḥiḥ al-Bukhārī).

3. Il existe un large consensus parmi les érudits selon lequel il est strictement interdit à un être humain de vendre l'une de ses parties, quelle qu'elle soit. Les membres du corps humain ne peuvent pas être soumis à des transactions commerciales ; car ils ne sont pas des biens échangeables. Le corps humain est une création divine et il est absolument interdit de le commercialiser. Toute forme de commerce impliquant les parties du corps humain est considérée comme invalide. Par conséquent, la vente ou l'achat d'organes humains est expressément proscrite.

4. En ce qui concerne le don d'un être humain d'un de ses organes à autrui, la majorité des juristes estiment que ce don est légalement autorisé si un médecin spécialiste de confiance affirme que ce don ne causera pas de préjudice grave ni au donneur ni au receveur, mais qu'il apportera de grands bénéfices au donneur. Nous penchons en faveur de cette opinion, car le fait pour une personne de donner une partie de son corps ne se produit que dans les cas les plus urgents pour une personne qui lui est chère, dans le but de procurer un grand bien à autrui, cherchant ainsi la satisfaction d'Allah. Il ne fait aucun doute que ce type de don représente l'une des formes les plus nobles de générosité, qu'Allah a louée en disant : « Qui les préfèrent à eux-mêmes, même s'il y a pénurie chez eux. » (Coran, al-Ḥashr : 9)

5. De même, tout comme la charia a honoré le corps humain de son vivant, elle l'a également honoré après sa mort, en interdisant sa mutilation, sa défiguration ou toute forme d'agression à son encontre.

Un autre aspect de cet honneur est que la charia a ordonné, après la mort d'une personne, de la laver, de l'envelopper dans un linceul, de prier sur elle, de faire des invocations en sa faveur et de l'enterrer avec tout le respect et la vénération dus.

Il était de l'habitude du Prophète Muḥammad (que la paix soit sur lui) qu'après la fin d'une bataille, aucun corps humain ne soit laissé à terre, mais qu'il soit ordonné de l'enterrer, que ce corps appartienne à un musulman ou à un non-musulman.

6. Selon la loi islamique, la mort est la complète cessation de la vie pour l'être humain, où tous les organes arrêtent complètement de fonctionner. C'est aux médecins de déterminer ce moment.

Dans les cas les plus extrêmes de nécessité, lorsque cette séparation totale de la vie survient pour une personne et qu'un médecin compétent en témoigne, il est permis de prélever un organe du corps du défunt pour le transplanter à une personne vivante. Cependant, certaines conditions doivent être remplies : le défunt doit avoir exprimé cette volonté par écrit avant sa mort, ou deux de ses héritiers doivent en témoigner. En l'absence de volonté ou de témoignage, une autorisation doit être obtenue de l'autorité compétente.

Dans tous les cas, cette autorisation de transfert doit être donnée sans contrepartie, et l'organe transféré ne doit pas entraîner de mélange de lignées génétiques.

Cette permission de transfert du défunt vers le vivant est basée sur le principe juridique bien connu selon lequel « Le préjudice majeur peut être éliminé par le préjudice mineur. ».

Le préjudice majeur dans cette situation est le risque pour la personne vivante de faire face à une maladie grave et à une destruction imminente, tandis que le préjudice mineur consiste à prélever un organe d'une personne décédée afin de traiter une personne vivante qui a un besoin urgent de cette transplantation.

7. Ce que nous avons mentionné concernant la permission de transférer un organe d'une personne vivante à une autre personne similaire, ou d'une personne décédée à une autre personne, en respectant les conditions et les restrictions que nous avons précédemment indiquées, est en accord avec plusieurs *fatwas* émises par des savants fiables et des spécialistes en jurisprudence islamique. Il existe également d'autres *fatwas* émanant de savants éminents et de conseils de jurisprudence dans certains pays musulmans, mais il n'est pas possible de les mentionner tous ici.

Vous pouvez suivre les *fatwas* de l'Assemblée des Recherches Islamiques via le portail électronique d'Al-Azhar Al-Sharif à l'adresse suivante :

http://www.azhar.eg/magmaa/*fatwa*a.

Le Pacte International de la Fatwa

Introduction

Lors de la conférence internationale du Secrétariat Général des Institutions de *Fatwa* dans le Monde (SGIFM) qui s'est déroulée du 17 au 19 octobre 2017 sous le thème « Le rôle de la *fatwa* dans la stabilité des sociétés », les participants ont formulé plusieurs recommandations et initiatives. La principale recommandation était la conclusion d'un pacte international de *fatwa*, qui serait respecté par toutes les institutions de *fatwa* à travers le monde. Ce pacte aurait pour objectif de définir un processus exemplaire pour l'émission de *fatwas* et de lutter contre les *fatwas* déviantes.

Les comités compétents du Secrétariat ont agi rapidement pour mettre en œuvre cette initiative. Cela a abouti à l'élaboration d'un document qui se compose d'une introduction, d'un préambule et de six chapitres.

Préambule :

Le Secrétariat Général des Institutions de *Fatwa* dans le Monde s'est engagé à conclure le Pacte International de la *Fatwa* afin d'atteindre les objectifs suivants :

- Garantir que les *fatwas* contribuent à la résolution des problèmes de la société et ne deviennent pas une source de problèmes.
- Assurer que ce pacte joue un rôle essentiel dans la stabilité et le progrès des sociétés.
- Mettre fin à l'anarchie des *fatwas*.
- Servir de guide dans les domaines social, juridique, pédagogique et médiatique.
- Soutenir les *fatwas* bien-fondées et lutter contre les *fatwas* déviantes.

1ier chapitre

Valeurs :

Le Pacte International de la *Fatwa* dans le monde établit un ensemble de valeurs qui régissent le domaine des *fatwas* en termes de processus et de compétences. Ces valeurs, qui sont indissociables, doivent être mises en œuvre de manière à répondre aux priorités changeantes en fonction du temps, des personnes et des circonstances. Parmi ces valeurs figure la valeur de la miséricorde qui occupe une place centrale dans l'Islam.

La miséricorde est une valeur essentielle dans le message du Prophète et dans l'héritage qu'il a légué à ses successeurs. À cet égard, Allah, le Très-Haut, dit : « Nous ne t'avons envoyé qu'en tant que miséricorde pour l'humanité » (Coran, al-Anbya', 107). Cette valeur doit régir la relation entre le demandeur et le *mufti*, ainsi que la relation entre ce dernier et les institutions concernées par ce domaine.

Responsabilité :

La responsabilité se réfère à l'obligation d'assumer une charge et d'être responsable devant les parties concernées. C'est un engagement envers soi-même et envers autrui. En Islam, la responsabilité est un principe fondamental applicable dans tous les domaines. À cet égard, Allah, le Très-Haut, dit dans le Coran : « Pensez-vous que Nous vous avons créés sans but et que vous ne serez jamais ramenés vers Nous ? » (Coran, al-Mu'minun, 115), « L'homme croit-il qu'il sera laissé à l'abandon ? » (Coran, al-Qiyamah, 36), « En vérité, Nous avons proposé la responsabilité de la foi aux Cieux, à la Terre et aux montagnes, mais tous ont refusé de l'assumer et en ont été effrayés, alors que l'homme, dans son ignorance et son injustice, l'a acceptée. » (Coran, al-Ahzab, 72-73).

Le Pacte met en évidence à plusieurs reprises cette valeur sublime de la responsabilité et son lien avec le domaine de la *fatwa*.

Vénérer les savants et reconnaître la valeur des leurs contributions précieuses :

D'un point de vue religieux, il est du devoir des fidèles de vénérer les érudits et de reconnaître leur mérite. Le Noble Coran regorge de versets qui mettent en exergue l'importance suprême des savants et leur contribution inestimable à la préservation et à la stabilité des sociétés. Leurs apports précieux sont unanimement reconnus, et ils jouent un rôle indéniable dans le rayonnement et l'épanouissement spirituel de la communauté :

« Dieu est Témoin, et avec Lui les anges et les initiés parmi les hommes, qu'il n'y a de divinité que Lui ; Lui, le Dieu de la justice. Il n'y a en vérité de divinité que Lui, le Puissant, le Sage. » (Coran, al-'Imran, 18.) ; « Et c'est ainsi que, de tous les serviteurs de Dieu, seuls les savants Le craignent véritablement. En vérité, Dieu est Puissant et Clément. », « Sont-ils égaux, ceux qui ont reçu la science et ceux qui ne l'ont point reçue ? » (Coran, az-Zumur,

9), « Dieu élèvera de plusieurs rangs ceux d'entre vous qui ont la foi et qui ont reçu la science. Dieu est parfaitement Informé de ce que vous faites. » (Coran, al-Mujadalah, 11), « Reçoivent-ils une nouvelle, rassurante ou alarmante, ils s'empressent de la diffuser, alors qu'ils auraient dû, avant tout, en référer au Prophète et à leurs chefs qui seuls sont à même d'en connaître la portée et d'en apprécier la véracité. En vérité, n'eussent été la grâce du Seigneur et Sa miséricorde, vous auriez tous, à de rares exceptions, été entraînés par Satan. » (Coran, an-Nissa', 83).

En vertu de ces considérations, il incombe au croyant de témoigner une vénération envers les érudits de confiance, de placer sa confiance dans les institutions spécialisées et de respecter les méthodes scientifiques adoptées dans les domaines abordés par la *fatwa*.

Respecter la compétence spécifique :

La religion nous exhorte à respecter les spécialistes et à ne pas nous aventurer dans l'interprétation religieuse sans une connaissance approfondie dans ce domaine. Nombreux versets coraniques mettent ce sens en relief ; citons-en par exemple ceux-ci : « Mais il n'est nullement souhaitable que les croyants partent tous en expédition. Il serait bon que, de chaque clan, un certain nombre d'hommes s'emploient à parfaire leur éducation religieuse, afin d'en faire profiter leurs compagnons après leur retour, et de les amener ainsi à se tenir sur leur garde. » (Coran, al-Tawbah, 122), « Interroge sur Lui un connaisseur en la matière ! » (Coran, al-Furqan, 59), « Nul ne peut mieux te renseigner que celui dont la connaissance est bien approfondie. ». (Coran, al-Fatir, 59)

Chaque domaine a ses experts qui possèdent la capacité de pénétrer ses secrets et de nous éclairer sur les difficultés rencontrées. Dans un verset clair, Allah nous commande de consulter les personnes de science, chacune dans son domaine de spécialisation : « Demandez aux Gens de la science si vous ne savez pas. » (Coran, al-Naḥl, 43).

Plusieurs articles du pacte mettent en évidence l'importance de respecter les spécialités, en soulignant certains points essentiels :

- La *fatwa* est un domaine autonome, un art spécifique qui requiert l'expertise de spécialistes expérimentés.
- Les autres domaines de la connaissance scientifique doivent servir de référence aux *muftis* lors de la rédaction de *fatwas* modernes.

- Il convient de déterminer le niveau de connaissances minimum requis pour exercer en tant que *mufti*.
- Les *muftis* du monde entier doivent collaborer avec d'autres institutions scientifiques.
- Les institutions de *fatwa* ne doivent être soumises à aucune autorité qui pourrait entraver leur rôle social.

Le travail en équipe :

L'Islam recommande vivement la coopération entre spécialistes afin d'accomplir un travail de manière optimale. Le verset coranique « Soyez plutôt solidaires dans la charité et la piété et non dans le péché et l'agression. » (Coran, al-Ma'idah, 2) souligne l'importance de cette valeur.

Le travail en équipe doit être objectif et contribuer à l'enrichissement du domaine religieux, ainsi qu'à l'amélioration des compétences professionnelles des *muftis* et des institutions religieuses. L'objectif est de réaliser les finalités religieuses suprêmes et de promouvoir les objectifs patriotiques et humains.

C'est ainsi que le Pacte recommande la pratique de *l'Ijtihād* collectif, qui consiste à instituer la *fatwa*. À notre époque, cette forme d'*Ijtihād* revêt une grande importance pour trouver des réponses religieuses adaptées aux nouvelles situations et aux questions spécifiques aux minorités musulmanes.

Faire valoir la coexistence :

La valeur de la coexistence est un principe qui doit être promu universellement, et qui peut être concrétisé en recherchant les points de convergence et en évitant les désaccords et les conflits. Le Coran lui-même recommande à plusieurs reprises cette valeur essentielle : « Ne vous livrez pas entre vous à des disputes qui entameraient votre union et compromettraient vos chances de succès ! » (Coran, al-Anfal, 47.), « Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous vous avons répartis en peuples et en tribus, pour que vous fassiez connaissance entre vous. En vérité, le plus méritant d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux. Dieu est Omniscient et bien Informé. ». (Coran, al-Hujurât, 13.)

Dans le but de promouvoir la coexistence nationale et internationale, le pacte insiste sur l'importance du respect des lois nationales ainsi que des chartes internationales auxquelles adhèrent les pays abritant les institutions de *fatwa* membres.

Adopter le principe du juste-milieu :

Le juste-milieu, qui est une caractéristique essentielle de l'Islam, est la valeur la plus préconisée dans cette religion. Cette affirmation est attestée par la fréquence des versets coraniques qui exhortent les croyants à adopter cette voie équilibrée. Dans un verset, Allah dit : « Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous vous avons répartis en peuples et en tribus, pour que vous fassiez connaissance entre vous. En vérité, le plus méritant d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux. Dieu est Omniscient et bien Informé. » (Coran, al-Baqarah, 143).

Dans la rédaction de la *fatwa*, le juste-milieu est considéré comme une valeur fondamentale A cet effet, al-Shāṭibī, qu'Allah le prenne en pitié, dit : « Le *mufti* compétent est celui qui rejette le rigorisme et adopte la facilité sans, pour autant, tomber dans le laxisme[(217)]. ».

Préservation de l'identité musulmane :

Le Musulman est encouragé à maintenir son identité musulmane tout en évitant l'isolement vis-à-vis de la société non-musulmane dans laquelle il vit. Il est important de comprendre que l'intégration ne signifie pas la fusion de l'identité musulmane avec la société non-musulmane.

Le respect de la vie privée :

La vie privée fait référence ici à la sphère personnelle du demandeur et aux questions confidentielles qu'il pose au *mufti*. Ce dernier a pour devoir de ne divulguer à personne les informations concernant un demandeur spécifique, car le Prophète a mis en garde contre la divulgation des secrets.

Un *hadith* rapporte : « Celui qui aide son frère à subvenir à ses besoins, Allah l'aidera à subvenir aux siens. Celui qui soulage un Musulman de sa détresse, Allah le soulagera de ses propres difficultés le Jour du Jugement. Celui qui garde secrètes les actions répréhensibles d'un Musulman, Allah couvrira ses propres péchés. » (Rapporté par al-Boukhari et Muslim).

Ainsi, la confidentialité et la préservation de la vie privée sont des principes essentiels dans le processus de consultation et de réponse aux questions religieuses.

---

(217) Al-Shāṭibī, "Al-Muwāfaqāt". Édité par Abū Ubaydah Mashhur bin Hasan Al-Salman. Riyad, Arabie saoudite : Dar Ibn A'fan, 1997. Première édition. V.4., p. 458.

Encourager l'Ijtihād et le renouveau :

L'Ijtihād, en essence, est une compétence savante ou une forme de création recommandée par la religion pour résoudre des questions pour lesquelles les textes religieux ne donnent pas de réponse précise. Dans ce sens, *l'Ijtihād* peut être considéré comme un synonyme du renouveau du discours religieux tel qu'il est compris de nos jours.

En réalité, il existe une étroite relation entre la notion de « *Ijtihād* » et celle de « *fatwa* ». Cette parenté se manifeste dans la condition établie par certains érudits selon laquelle on ne peut devenir *mufti* qu'après avoir acquis les compétences de *l'Ijtihād*. Ainsi, il s'agit d'une conception fondamentale que le *mufti* doit prendre en compte lors de la rédaction des *fatwas*. Toutefois, il est important de ne pas confondre la «*fatwa*» avec «*l'Ijtihād*» en termes de traitement des textes : la *fatwa* traite des textes religieux indiscutables et clairs, tandis que *l'Ijtihād* est réservé aux questions pouvant faire l'objet de diverses interprétations.

La perfection et le professionnalisme :

Dans notre religion, la perfection est un fondement de base qu'il faut activer dans notre vie quotidienne et professionnelle. Dans le Coran, Allah s'est décrit comme le Créateur qui a parfait Sa création : « C'est Lui qui a créé toute chose à la perfection et qui a instauré la création de l'homme à partir de l'argile. » (Coran, as-Sajdah, 7)

Dans un *hadith*, le Prophète dit : « Allah a prescrit la perfection en toute chose. » (Rapporté par Muslim). Il a également loué le croyant qui s'efforce d'accomplir son travail avec excellence et a promis une récompense de charité pour chaque personne qui en bénéficie.

La flexibilité :

La *fatwa* aborde parfois des questions complexes qui peuvent varier en fonction du temps, du contexte et des circonstances. Par conséquent, le *mufti* doit faire preuve de flexibilité dans de telles situations et éviter de donner des réponses rigides et stéréotypées. Dans le pacte, il est souligné que la *fatwa* peut évoluer en fonction du temps, du lieu, des individus et des circonstances.

2ième chapitre

Concepts :

Les concepts mentionnés dans le pacte comprennent :

***La** fatwa* **:** Il s'agit d'un effort déployé pour déterminer le jugement religieux et l'appliquer à une situation spécifique concernant un individu religieusement responsable (musulman, adulte et en possession de ses facultés mentales).

***Le** mufti* **:** Il désigne le savant membre d'une institution de *fatwa* qui émet des *fatwas* par le biais de ses moyens de diffusion.

L'Iftā' et le point de vue :

L'Iftā': C'est le fait de clarifier le point de vue religieux et de l'appliquer à un cas précis.

Le point de vue : Il s'agit d'une simple opinion personnelle sur une question donnée.

Ainsi, la distinction entre l'*Iftā'* et le point de vue réside dans le fait que l'*Iftā'* exprime consciemment la Volonté divine, tandis que le point de vue n'est qu'une vision purement personnelle.

La fatwa bien fondée et la fatwa déviée :

La *fatwa* bien-fondée est celle dans laquelle le *mufti* parvient à établir un équilibre approprié entre les textes religieux (généraux et spécifiques) et les objectifs fondamentaux de la charia, qui visent à protéger les droits de l'homme.

En revanche, une *fatwa* déviée est une *fatwa* qui ne respecte pas les critères d'une *fatwa* bien-fondée. Ainsi, on qualifie de déviée toute *fatwa* qui porte atteinte à la dignité humaine, à l'ordre public, aux valeurs morales, ainsi qu'à la stabilité de la famille, de la société, de la nation et de la communauté internationale. Il est indéniable que toute *fatwa* incitant à la haine ou violant les valeurs de coexistence est considérée comme relevant de ce type de *fatwas*.

L'Ijtihād :

L'avis religieux, résultant d'une *fatwa* ou d'un *Ijtihād*, ne doit pas être perçu comme un décret divin infaillible ou une forme de tutelle religieuse. Cependant, il gagne en importance lorsqu'il est le fruit d'un *Ijtihād* collectif ou institutionnel, surtout dans les questions d'intérêt public.

En plus de posséder la capacité d'interpréter les textes religieux, le *mufti* doit également être conscient de la réalité vécue et de l'environnement qui l'entoure afin d'appliquer le jugement religieux - même s'il a déjà été émis par un autre - au cas spécifique.

Sur le plan terminologique, *l'Ijtihād* représente l'effort d'interprétation déployé par un juriste ou un *mufti* pour déduire un jugement significatif à partir d'un texte religieux conjectural.

Dans cette perspective, *l'Ijtihād* ne doit pas être considéré comme un effort manquant de crédibilité scientifique ni comme une simple création. Il s'agit plutôt d'un processus complexe qui exige une bonne compréhension des textes, une connaissance de la vie contemporaine et une recherche de conciliation idéale entre les textes religieux et les exigences de l'époque.

L'Ijtihād est un domaine ouvert à toute personne remplissant les conditions requises et possédant la vocation ainsi que les compétences nécessaires.

L'Ijtihād est considéré comme un acte pieux, et son auteur est pleinement récompensé. Abū Qays, disciple d'Amr Ibn al-'Āṣ, rapporte avoir entendu le Prophète dire : « Le juge qui déploie un effort aboutissant à un jugement juste recevra deux récompenses, tandis que le juge qui déploie un effort aboutissant à un jugement moins crédible n'en recevra qu'une seule. ».

Ainsi, le *Mujtahid* est toujours récompensé, que ce soit par deux récompenses pour l'effort et la justesse, ou par une seule récompense pour l'effort déployé.

L'Ijtihād n'est pas seulement une valeur, c'est aussi une obligation collective. Dans la communauté musulmane, les personnes compétentes doivent s'engager dans *l'Ijtihād* pour traiter les questions nouvelles et indéfinissables.

L'Ijtihād devient une obligation individuelle lorsque la région ne compte qu'une seule personne compétente, ou lorsque l'attente prolongée sans solution urgente complique la situation.

3ième chapitre

Adoption de la* fatwa *bien fondée

Les érudits de l'Islam ont accordé une grande importance à ce qu'ils ont appelé « Les règles de bienséance à respecter par le *mufti* et le demandeur ». En Islam, il est vivement recommandé de cultiver de bonnes mœurs, la bienséance et les valeurs morales. La moralité occupe une place prépondérante dans la religion, représentant les deux tiers de celle-ci, tandis que le tiers restant se répartit dans les autres domaines. Sur le plan moral, il est essentiel d'établir une relation fondée sur la moralité entre le *mufti*, le demandeur et les institutions de *fatwa*. Cela nous permettra de répondre aux évolutions du temps, de promouvoir le bien-être de l'humanité et de purifier les âmes humaines. Ces principes sont communément appelés « règles déontologiques » de nos jours, et sont détaillés dans ce pacte.

4ième chapitre

***La formation et les compétences du* mufti**

L'*Iftā* est une discipline qui requiert à la fois des connaissances, des compétences, des formations spécifiques et des qualités morales exemplaires.

Le domaine de la *fatwa* se distingue des autres domaines de connaissances, qu'ils soient religieux ou profanes, par sa particularité à fournir un jugement religieux sur des cas spécifiques.

Afin de s'adapter aux exigences de notre époque, le domaine de la *fatwa* doit respecter plusieurs critères importants. La formation du *mufti* doit être en adéquation avec la réalité de notre époque et remplir trois critères fondamentaux :

1. Le *mufti* doit posséder une solide connaissance des sciences religieuses et des disciplines qui soutiennent ce domaine, tout en ayant une expérience pratique significative.
2. Le *mufti* doit être familiarisé avec les sciences sociales et humaines, tant du point de vue historique que contemporain, et être capable de les appliquer dans le domaine de la *fatwa*.
3. Si le *mufti* émet des *fatwas* dans des domaines spécialisés, il doit avoir une connaissance de base des sciences naturelles, tout en n'hésitant

pas à consulter des experts dans ces domaines. Il convient de souligner qu'une rénovation de la *fatwa*, dans le but de mettre fin aux *fatwas* déviées, doit être entreprise de manière académique. Il est nécessaire d'établir des instituts, des facultés et des institutions dédiées à la formation de *muftis* modérés, en accord avec les principes mentionnés précédemment.

5ième chapitre

Le processus de fatwa

La fatwa et les questions d'ordre public :

Les questions d'ordre public font référence aux préoccupations majeures des fidèles dans leurs relations sociales, et il est important de souligner que répondre à ces questions sur le plan religieux constitue une obligation collective.

- Une réponse éclairée aux questions d'ordre public témoigne d'une expertise solide dans le domaine de la *fatwa*.
- Trouver une solution religieuse aux questions d'ordre public doit être perçu comme une contribution au progrès et au développement des sociétés.
- Lorsqu'il s'agit de questions d'intérêt public, de sécurité nationale et internationale, il est primordial de fournir des réponses attentives et bien réfléchies.
- Les *fatwas* collectives émises par des assemblées reconnues et dignes de confiance sont généralement mieux acceptées, en particulier lorsqu'il s'agit de questions d'ordre public.

La fatwa et les médias :

Les médias, qu'ils soient audiovisuels, écrits ou électroniques, sont les moyens de diffusion de l'information au public.

Le *mufti* et les professionnels des médias ont la responsabilité de transmettre l'avis religieux de manière précise et attrayante.

Il est essentiel que le *mufti* et les professionnels des médias respectent des règles éthiques et des codes d'honneur.

Le *mufti* doit acquérir les compétences nécessaires pour bien s'exprimer dans les médias et savoir comment attirer l'attention du public.

Les médias électroniques sont une technologie moderne qui requiert une nouvelle approche de la présentation des *fatwas*.

Le traitement d'une *fatwa* dans les médias nécessite une connaissance spécifique et une formation adéquate.

6ième chapitre

Articles du pacte

1. Le pacte comprend le préambule, l'introduction et les cinq chapitres, qui constituent un ensemble indissociable.
2. Le pacte s'adresse spécifiquement aux acteurs impliqués dans le domaine de la *fatwa* tels que les chercheurs, les institutions académiques, les organisations internationales, les organisations non gouvernementales et les médias.
3. Le pacte vise à sensibiliser la conscience professionnelle et humaine de tous ceux qui sont concernés par la *fatwa*. Il encourage également les États, tant au niveau individuel qu'autoritaire, à traduire ses principes en lois, procédures et sanctions conformément à leur système juridique national.
4. Le secrétariat général des institutions de *fatwa* dans le monde est chargé de faciliter la communication entre les différentes entités liées au domaine de la *fatwa*, y compris les conseils internationaux du *fiqh*, les médias et les centres de recherche spécialisés, afin de mettre en œuvre ce pacte.
5. Le pacte appelle à la consolidation des points communs et au respect des spécificités culturelles, des pactes internationaux et des lois nationales.
6. Le pacte exhorte tous les experts du domaine de la *fatwa* à remplir consciencieusement leur devoir en émettant des *fatwas* solides et bien fondées.
7. Le pacte demande aux États et aux autorités concernées de dissoudre toute organisation encourageant la haine, le racisme, la violence, ou utilisant la *fatwa* à des fins partisanes.

8. Le pacte appelle les États et les autorités concernées à coopérer pour contrer les individus ou les organisations émettant des *fatwas* infondées.
9. Le pacte encourage les États et les organes juridiques à adopter rapidement des lois dissuasives afin de mettre un terme aux *fatwas* déviées.
10. Les recommandations et décisions des Assemblées islamiques du *fiqh*, des autorités de référence islamique (notamment Al-Azhar) ainsi que les recommandations des conférences organisées par le Secrétariat général des institutions de *fatwa* et la Déclaration du Caire seront considérées comme des références pour ce pacte.
11. La liberté doit être pleinement assurée dans les domaines des croyances et de la pensée.
12. *L'Ijtihād* collectif élaboré par les institutions religieuses reconnues dans les affaires publiques est plus crédible et plus juste que celui individuel.
13. La *fatwa* est une responsabilité à partager entre le *mufti* (ou l'institution de *fatwa*) et le demandeur.
14. L'*Iftā'* doit être dominé par la confiance mutuelle entre le *mufti* et le demandeur.
15. Le demandeur, en posant sa question au *mufti*, éprouve un besoin ou un souci urgent. C'est pourquoi, il est obligatoire pour le *mufti* de répondre, sans tarder, à sa demande.
16. Les personnes compétentes ayant une licence de *fatwa* ou un certificat bien reconnu sont les seules à avoir le droit d'émettre des *fatwas*. Quiconque se voit compétent devrait aller aux autorités concernées pour obtenir une licence de *fatwa*.
17. Le *mufti* doit avoir une bonne moralité et un comportement idéal, une apparence convenable à sa position (selon l'usage courant).
18. Le *mufti* qui commet un acte criminel, honteux ou nuisible à la sécurité nationale ou internationale doit être licencié.
19. Le *mufti* doit être sincère dans ses intentions. Il doit se rappeler toujours qu'en prononçant une *fatwa*, il succède au Prophète dans sa mission d'éclaircir la volonté divine. Il doit se référer toujours au Coran et à la *sunna* dans sa recherche d'une issue au cas proposé. Il ne doit être ni altier ni fier de son érudition.

20. Le *mufti* doit être honnête et appliquer lui-même ce qu'il recommande aux gens. Il doit se repentir à Allah, le Très-Haut, en cas de dérogation religieuse.
21. Le *mufti* doit être représentable et simple dans ses gestes. Il ne doit émettre une *fatwa* qu'en bon état d'esprit.
22. Le *mufti* doit cesser d'émettre des *fatwas* s'il y a des inconvénients affectant sa prise de décision. Il incombe à l'autorité concernée de l'en empêcher dans ce cas.
23. Le *mufti* peut consulter un spécialiste à propos d'un cas nécessitant un éclaircissement spécifique, tout en respectant la confidentialité de la question posée.
24. Le *mufti* doit garder en secret les informations données par le demandeur. Il ne doit pas les divulguer sans nécessité impérieuse. Il ne doit en aucun cas déroger aux règles éthiques et légales.
25. Le *mufti* doit communiquer sa *fatwa* au demandeur selon son niveau de compréhension, sans, pour autant, déroger aux règles de base en la matière.
26. Le *mufti* s'abstient d'émettre des *fatwas* sur des questions pour lesquelles il ne dispose pas d'informations suffisantes ou qui pourraient causer un préjudice réel ou potentiel à un individu, au public ou à une personne morale. Il ne doit pas intervenir dans les litiges à régler par la justice.
27. Il est interdit de prononcer une *fatwa* concernant un procès, sauf si le tribunal renvoie l'affaire au *mufti*.
28. Le *mufti* doit conseiller au demandeur ce qui est dans son intérêt et de le guider vers le spécialiste qui peut aider dans son affaire.
29. Il est recommandé que le *mufti* explique brièvement au demandeur le bien-fondé de son jugement, sans, pour autant, enfreindre les règlements régissant le domaine de la *fatwa*.
30. Le *mufti* conseille au demandeur de se limiter aux questions qui servent son cas et de respecter l'ordre de priorités.
31. Le *mufti* doit considérer l'exhortation pieuse et la facilité considérable comme des fondements de base dans la *fatwa*. Il ne doit rappeler au demandeur les menaces divines qu'en cas de nécessité ou pour un intérêt considérable.

32. Le *mufti* doit se référer aux avis bien-établis des jurisconsultes sans aucun fanatisme doctrinal. Il doit œuvrer à la réalisation des finalités suprêmes de la charia et des intérêts publics et privés. Il doit tenir à ce que l'Islam soit transmis d'une manière simple et juste.
33. Le *mufti* doit expliquer au demandeur curieux que la *fatwa* est un processus complexe exigeant la maîtrise religieuse et la bonne compréhension du réel vécu et des finalités suprêmes de la charia.
34. Le *mufti* explique au demandeur l'importance de se référer aux spécialistes, chacun dans son domaine.
35. Le *mufti* explique au demandeur la nécessité de se restreindre aux questions qui lui servent dans sa vie religieuse et profane et de s'éloigner des questions banales et sans intérêt.
36. Le *mufti* explique au demandeur la différence entre la question posée pour savoir le jugement religieux relatif à un cas de statut familial et la narration futile d'un problème social qui n'a rien à voir avec le domaine de la *fatwa*.
37. Dans certaines questions, la présence de la personne intéressée est nécessaire comme c'est le cas pour le divorce par exemple. Le *mufti*, dans une question de divorce, doit interroger le mari au sujet des termes utilisés, de son intention, des circonstances environnantes, etc. Le divorçant seul est responsable de venir poser sa question pour savoir l'avis religieux relatif à son cas.
38. Le *mufti* explique au demandeur que la *fatwa* ne rend pas licite ce qui est interdit et vice-versa, qu'elle a été émise en vertu des données fournies au *mufti* ; et que Dieu Seul sait les secrets des cœurs.
39. Le *mufti* explique au demandeur l'importance de bien décrire le cas en question.
40. Le *mufti* demande au fidèle de l'aider à bien conclure le jugement religieux relatif à son cas. Il lui demande également de patienter ; car une réponse hâtive peut affecter la justesse du jugement. Vaut mieux pour un *mufti* de réfléchir longtemps que de répondre hâtivement et tomber dans l'erreur.
41. Le *mufti* explique au demandeur qu'il n'a pas le droit de demander les preuves religieuses sur lesquelles s'est fondé le *mufti* dans son jugement. Le *mufti* ne doit pas donner de longues justifications à propos du jugement fourni. Le domaine de *fatwa* n'est pas destiné à des fins éducatives.

42. Le *mufti* conseille au demandeur de ne pas se laisser hanter par les doutes. Il le met en garde contre le fait de poser sa question à plusieurs *muftis* (même compétents) sous prétexte qu'il tient à avoir la conscience tranquille.

43. La différence d'opinions des *muftis* compétents est, en vérité, une variété de choix qui dissipe les difficultés et la gêne dans le domaine religieux.

44. Le *mufti* ne doit pas demander au fidèle de suivre par précaution l'avis religieux interdisant. Abandonner le licite par peur de tomber dans l'interdit est une décision personnelle, et par conséquent, le Musulman n'a pas le droit d'imposer à son frère de suivre un jugement religieux faisant l'objet de divergence.

45. Les institutions concernées sont chargées d'enseigner aux étudiants les principes de la *fatwa*, de les former sur le plan religieux, de développer leurs compétences, et de leur accorder une licence de *fatwa* à la fin des études.

46. Dans leurs cours de formation théorique et pratique, les institutions doivent élaborer un programme réalisant un équilibre entre les sciences islamiques et les sciences humaines et sociales.

47. Le *mufti* qui émet une *fatwa* touchant à une affaire d'intérêt public doit se conformer aux lois et aux décisions des grandes assemblées religieuses. Il incombe aux autorités compétentes de diffuser ces décisions dans les médias.

48. Les spécialistes dans le domaine de la *fatwa* et dans d'autres domaines doivent soumettre leurs idées aux académies de recherche pour les évaluer avant de les soumettre aux grandes assemblées religieuses.

49. Les autorités et les grandes assemblées doivent accélérer la diffusion des *fatwas* qui intéressent le grand public à travers les différents médias pour en faciliter l'accès ; mais dans le cadre des lois réglementant ce domaine.

50. Les *muftis* qui apparaissent dans les médias doivent se conformer à ce qui précède.

51. Le *mufti* qui apparait dans les médias doit avoir l'autorisation d'émettre des *fatwas* d'une institution religieuse bien reconnue.

52. Le *mufti* avant d'apparaître dans les médias doit recevoir une formation médiatique.

53. Le *mufti*, invité dans les médias, est tenu de redonner vie à la culture de « Je ne sais pas » dans les questions dont on ignore la réponse. Il ne doit pas avoir honte de dire : « Je ne sais pas ». C'est dangereux d'émettre une *fatwa* sans connaissance approfondie ; car cela risque d'égarer une grande foule des fidèles.

54. Le *mufti* qui apparaît dans les chaînes satellites doit se référer aux autorités de *fatwa* dans les cas suivants :

- Les *fatwas* du statut personnel et *fatwas* qui exigent une recherche approfondie.
- Les *fatwas* dont la diffusion pourrait choquer la pudeur publique.
- Les *fatwas* qui touchent la confidentialité ou la vie privée d'une certaine personne.

55. Les *muftis*, invités dans les chaînes satellites, ne doivent pas diffamer ou dénigrer les institutions, les autorités, les personnes physiques et morales. Ils doivent veiller à ce que le message transmis au public soit utile et positif.

56. Le *mufti* adopte l'un des avis religieux considérables pour réaliser un intérêt privé ou public. En cherchant une issue religieuse à un cas, le *mufti* ne doit pas aller jusqu'à adopter un avis choquant ou un avis provoquant une anarchie ou un grand bruit dans la société.

57. Le *mufti*, invité dans les chaînes satellites, doit adopter un langage approprié à la transmission de son message et éviter les mots et les expressions qui peuvent choquer le goût public ou laisser une mauvaise impression chez les téléspectateurs.

58. Le *mufti*, invité dans les médias, est tenu de choisir les *fatwas* qui soutiennent la coexistence nationale et humaine. Il doit s'efforcer de s'éloigner de tout ce qui est de nature à provoquer la tension entre religions ou entre sectes.

59. Le *mufti* doit prendre en considération les intérêts d'ordre religieux, national et humain sans chercher à satisfaire le public et à réaliser un nombre record de vues.

60. Le *mufti*, invité dans les médias, peut être interpelé par l'institution compétente pour l'interroger à propos de ses *fatwas* qui dérogent aux règles bien établies en la matière. Le résultat de l'enquête sera diffusé par les médias pour mettre l'opinion publique au courant.

61. Le *mufti* est tenu attirer l'attention des téléspectateurs sur la nécessité d'observer les règles de bienséance en posant leur demande de *fatwa*.

62. Les médias sont tenus de faciliter la transmission des *fatwas* modérées au grand public sans négliger de les présenter d'une manière attractive.

63. Les présentateurs des émissions sont engagés à ne pas poser des questions qui peuvent mettre le *mufti* dans une situation embarrassante ou qui exigent une recherche approfondie et savante ou bien qui provoquent des anciennes controverses pour le show. Il incombe au *mufti*, dans un cas pareil, de s'empêcher de répondre et de ne se laisser s'y enliser.

64. Les institutions de *fatwa* sont tenues de faire en sorte que la foule des fidèles soit consciente de l'importance d'avoir recours aux références religieuses reconnues et dignes de confiance.

65. Les institutions de *fatwa* s'engagent à organiser des stages de formation dans le domaine de *fatwa* pour les hommes de médias intéressés.

66. Les institutions de *fatwa* s'engagent à organiser des stages de formation dans le domaine de *fatwa* pour les internautes.

67. Les institutions de *fatwa* s'engagent à organiser des stages de formation dans le domaine de *fatwa* pour les activistes dans le domaine des droits de l'Homme.

68. Le secrétariat général des institutions de *fatwa* dans le monde est tenu de fournir – à la demande – un programme complet de *fatwa* destiné aux études universitaires et supérieures.

69. Le secrétariat général des institutions de *fatwa* dans le monde est tenu de fournir – à la demande – des manuels scolaires aux écoles et aux lycées pour y enseigner les concepts fondamentaux de la *fatwa*.

70. Le secrétariat général des institutions de *fatwa* dans le monde est tenu de fournir – à la demande – aux institutions un programme complet destiné à la formation en matière de *fatwa*.

71. Ce pacte est susceptible d'être développé ou modifié pour si l'intérêt de la communauté exige.

72. Ce pacte – après soumission à l'évaluation – est valable à la diffusion dans le magazine du secrétariat général des institutions de *fatwa* dans le monde.